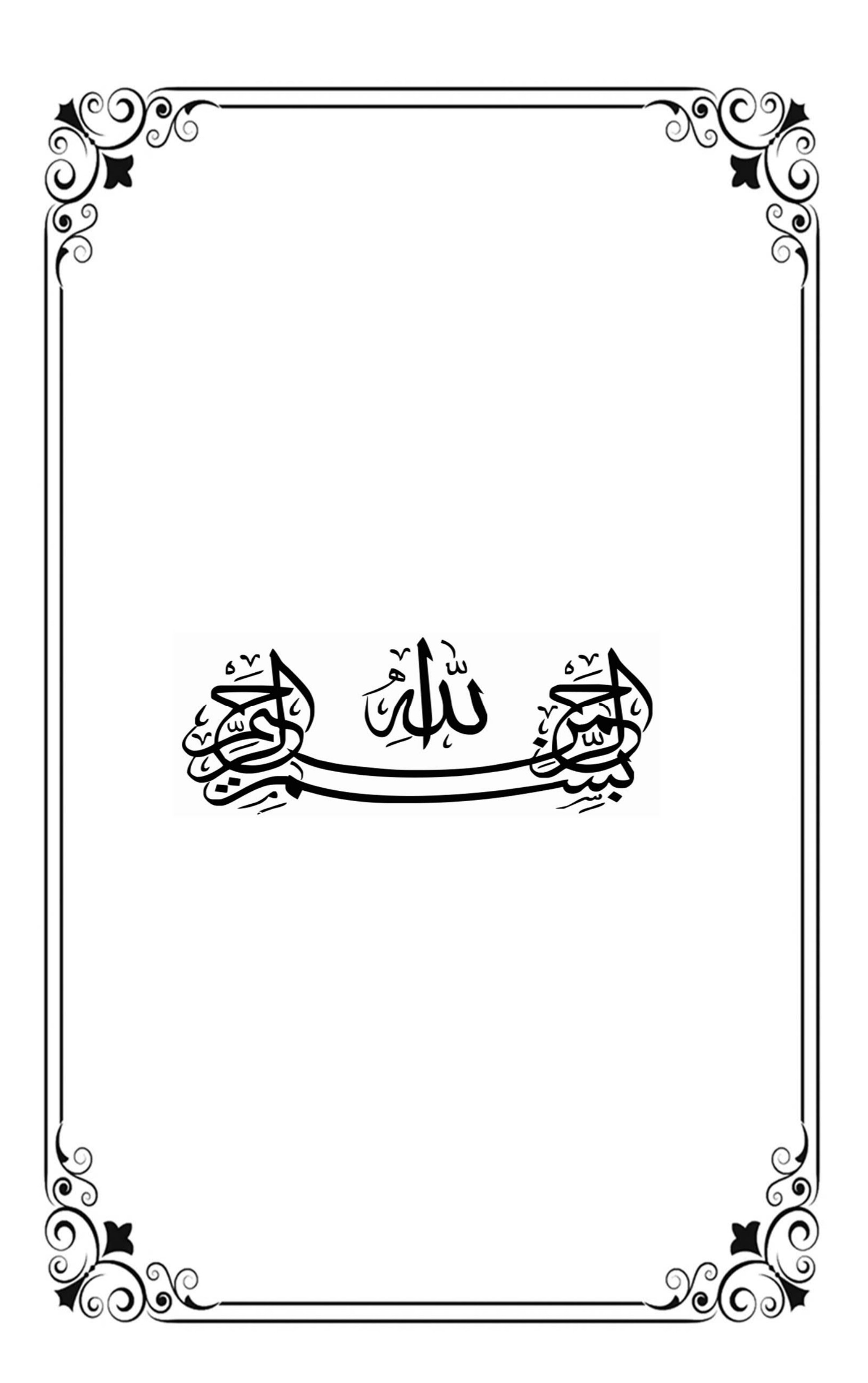
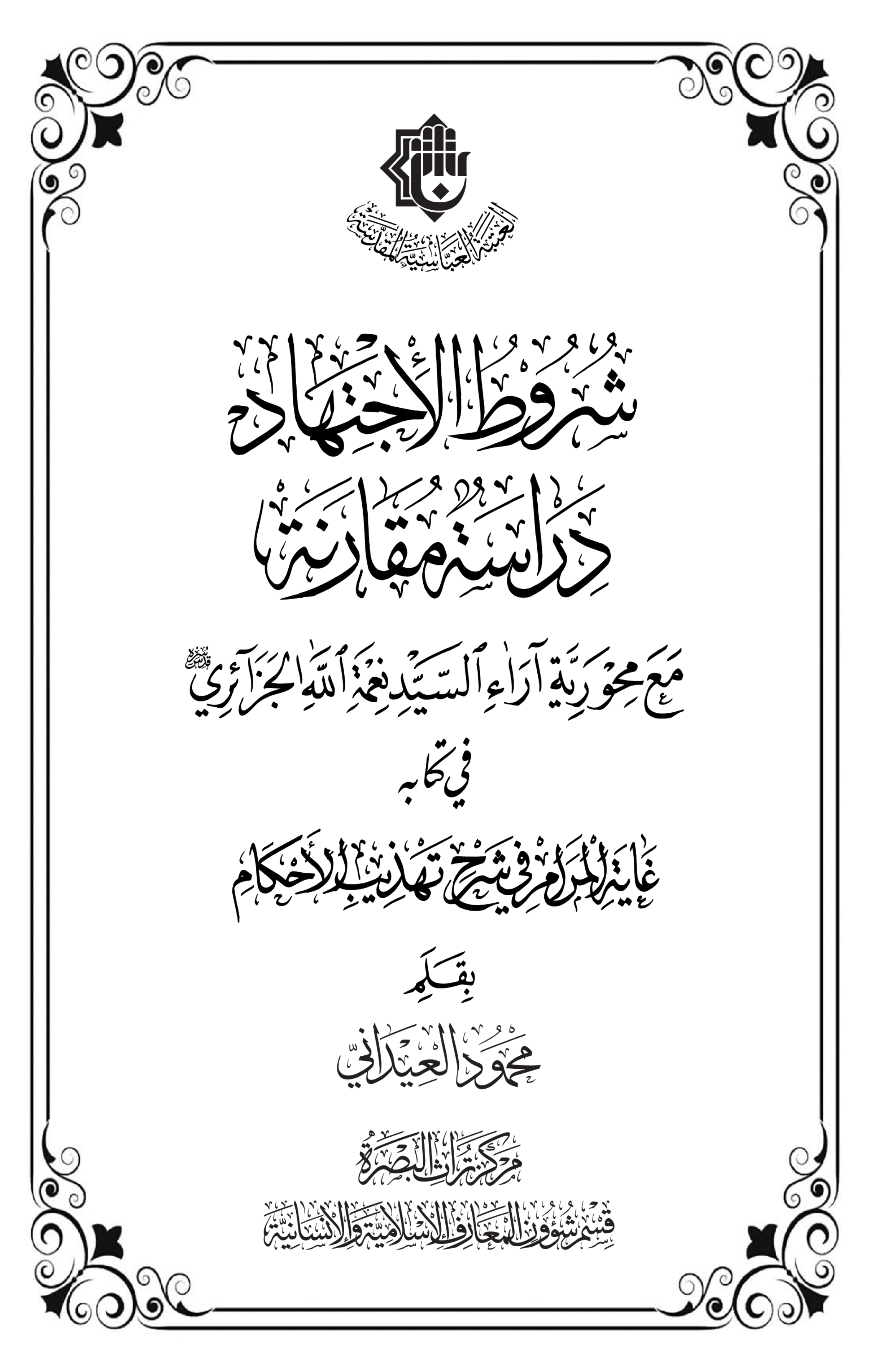

بسم الله الرحمن الرحيم


العتبة العباسية المقدسة
شروط الاجتهاد
دراسة مقارنة
مع محورية آراء السيد نعمة الله الجزائري قدس سره
في كتابه
غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام
بقلم
محمود العيداني
مركز تراث البصرة
قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية




العَتبةُ العَبَّاسِيَّةُ المقدَّسَةُ
قِسْمُ شُؤُوْنِ المعَارِفِ الإسْلامِيَّةِ والإنْسَانِيَّةِ
مَرْكزُ تُراثِ البَصْرَةِ

البصرة-البراضعيَّة-شارع سيِّد أمين
هاتف: ٠٧٨٠٠٨١٦٥٧٩-٠٧٧٢٢١٣٧٧٣٣
البريد الإلكترونيّ: basrah@alkafeel.net
الموقع الإلكترونيّ: mk.iq
ص. ب/٣٢٣

العيداني، محمود، مؤلف.
شروط الاجتهاد : دراسة مقارنة مع محورية آراء السيد نعمة الله الجزائري في كتابه غاية المرام في شرح تهذيب الاحكام / بقلم محمود العيداني.-الطبعة الاولى.-البصرة، العراق : قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية، مركز تراث البصرة، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٢.
٥٠٢ صفحة ؛ ٢٤ سم
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية : صفحة ٤٧٣-٤٩٤
١. الاجتهاد (فقه جعفري). ٢. التقليد (فقه جعفري). ٣. الجزائري، نعمة الله بن عبد الله بن محمد، 1050-1112 هجري. غاية المرام في شرح تهذيب الاحكام. أ. العنوان.

LCC : KBP453. A93 2022
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة اثناء النشر

-بطاقة الكتاب-

اسم الكتاب:........................شروطُ الاجتهاد دراسةٌ مقارنةٌ.
تأليف:..............................محمود العيدانيّ - مركز تراث البصرة.
جهة الإصدار:........ العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة-قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة.
الطّبعة:.. الأُولى.
المطبعة:.............................. دار الكفيل للطباعة والنَّشر والتَّوزيع.
سنة الطّبع:............................ربيع الأوَّل ١٤٤٤هـ- تشرين الأوَّل٢٠٢٢م.
عدد النّسخ:.. (٥٠٠) نسخة.

مقدّمة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

نظراً إلى المكانةِ المُهمّة الحَسّاسة التي توليها الشريعةُ لعمليّة الاستنباط والممارسةِ المنضبطةِ لها من قِبلِ المتخصِّص، الذي نسمّيه المُجتهد، لابُدَّ من مَعرفة صِفاتِ هذا المتخصّص، والشروطِ والقابليّات التي تؤهّله لهذا المنصب العَظيم، الذي يصير به مُستنبطا للأحكام الشرعيّةِ من مَصادرها المُعتبرة، فيترتّبُ على ذلك ما للمجتهد من صَلاحيّات خطيرة جَعلها الشارعُ له، كالإفتاء، والقَضاء، والحُكومة، وإقامةِ الحدودِ، وغيرها بعد أن تنضمَّ إلى غيرها من الشرائط المعتبرة.

الشريعةُ الإسلاميّةُ هي الطريقُ الذي جَعله الشارعُ إلى الحَياة، والنعيم، والسعادةِ، والطّمأنينةِ، والفوزِ في الدنيا والآخرة، وما دامَت طَريقا، فقد جعلَ تعالى في جميع جَنبات هذا الطريق العَلاماتِ والدلالاتِ على أدقِّ تفاصيله واتّجاهاتِه ومسالكِه، وإلّا، فما الفائدةُ من هذا الطريق؟! بل كيفَ كان طريقا من الأساس؟!

وإذا ما وَصل بنا الكلامُ إلى العَلاماتِ والإشاراتِ والتوجيهاتِ ـ والمقصودُ بها الأحكامُ الشرعيّة الفرعيّة في المَقام ـ فلا بدّ من متخصِّص خَبيرٍ يمتلكُ من الشّروط والمؤهّلاتِ والأدواتِ ما يمكّنه من أن يكتشفَ تلكَ العلاماتِ في مصادرها؛ إذ إنّ أكثرَ تلكَ العلاماتِ ـ بل كلَّها إلّا النادر ـ قد أصبح صعبَ الإكتشافِ لغيرِ المتخصّص؛ نتيجةً للبُعد الزمنيّ عن عَصرِ النصّ من جِهة، وتنوُّعِ وتعقيدِ ما يصادفُه المسلمُ في حياته هذه الأيّام من تفصيلاتٍ يحتاجُ فيها جميعها إلى علامة تعيّن له الإتّجاه، وتشخّص له التكليفَ والموقفَ الشرعيّ، من جهةٍ ثانيةٍ، علاوةً

على ما يقع بين المَصالح والمَفاسد من تزاحماتٍ من جهةٍ ثالثةٍ، وما أثرته الحياةُ والتطوُّر في جنباتِها المختلفةِ، من تغيُّر في شخصيَّة الإنسانِ وطَرز تفكيره من جهةٍ رابعةٍ.

أمّا مُدَّعو الاجتهاد، الذين لا يملكون إلّا التطفُّلَ على مَكانةِ المجتهدِ المتخصّص، والجُرأةَ على النّصوص، والاستهانةَ بالأُصول، وإتيانَ البيوتِ من غيرِ أبوابها؛ جهلاً أو تجهيلاً، فهؤلاء يجب أن يُتَّخَذ منهم موقفٌ حاسمٌ؛ فيُشخَّصوا تَشخيصاً دقيقاً، قائماً على مَعاييرَ ومقاييسَ يتّخذُها المتخصّصون في عمليّة الاستنباط والاجتهاد، وما يتعلّق بها من قريب أو بعيد، فيُرفَضوا، ويُفضَحوا؛ حفاظاً على قدسيّة الشّريعة، وحُرمةِ الدين، مِن أن تُتَّخذا وسيلةً للظهور والشُّهرة، أو أداةً للوصول إلى الدنيا، أو إشباعاً للشهوات الخفيّةِ، أو آلةً لتأييدِ سلطانٍ جائرٍ، أو لتبريرِ سلوكٍ مُنحرفٍ، أو فكرٍ دنيءٍ هدّامٍ مُستورَد.

ولأهميّة المَوضوعِ ـ كما اتّضح ممّا سبقَ ـ فقد تعرّض له الكَثيرُ من عُلماء المدرستَين، فوقفوا عندَه، وعرَضوا بضاعتَهم فيه، فأطالَ البعضُ الوقوفَ عليه، بينما اختصرَ البعضُ الآخر.

ومِنْ جملة من وَقف عند الموضوع عارضاً بضاعتَه فيه، هو السيّدُ نعمةُ الله الجَزائريّ، عالمُ البصرةِ وفقيهُها المَعروف؛ فقد تعرَّض إلى شُروطِ الاجتهادِ والمجتهدِ في بداية كتابه الذي لم يَرَ نورَ الطّباعة إلى اليوم مع الأسفِ، أعني: كتابَ (غايةُ المَرام في شَرحِ تَهذيب الأَحكام)، وهو ما كَتَبه شرحاً لكتاب الشّيخِ الطوسيِّ ﰊ (تهذيبُ الأَحكام)؛ إذ فضَّلَ السيّدُ الجَزائريّ طرحَ جُملةٍ من المطالب رآها مُهمّة غايةَ الأهميّة قبل الخَوضِ في شرحِ الكتابِ، وهو المنهجُ الذي انتهجه هو وآخرونَ

قبل شرحِ مَطالب الكُتب التي يهمّون بشرحها؛ إذ يرون أهميّةَ تقديمِها؛ تمهيدا لتحقيقِ غاياتِهم، كما فعل ﷺ في كتابه الآخرِ المسمّى (كَشفُ الأسرار في شَرحِ الاستبْصار)؛ فقد تفضَّلَ ﷺ هناكَ بعَشرِ جَواهرَ غايةٍ في الأَهميّة لطلبةِ العِلم والباحثينَ فيه، إبتدأَها بتقسيمِ الحَديثِ باعتبارِ رُواته إلى الأَقسامِ الأَربعةِ المَعروفة: الصحيحِ، والحسنِ، والموثَّقِ، والضعيفِ، وأنهاها بالكلام عن جَوازِ تقليدِ الميّت. [1]

وأمّا في (غايةُ المرام في شَرحِ تَهَذيبِ الأَحكام) ـ وهو ما نحن فيه ـ فقد تعرّض إلى مَجموعة ممّا رآه مناسبا كمقدّمة للشرح، وقد جعلَها تحتَ (مَطالب)، فضّل أن يبدأَها بتقسيمِ الأخبارِ أيضا، ثمّ فصّل الحديثَ في ذلك وغيرِه من المَطالب، كما سيأتي عناوينُها في التّعريف بالقطعة محلّ التحقيقِ والدراسة بعونه تعالى، حتّى إذا وصلَ إلى المَطلب السادسِ من مَطالبِ المقدّمة، تعرّض إلى موضوع الكلام، وهو شُروطُ المجتهدِ وما يُعتبر فيه ليكون أهلاً للاجتهاد.

ولأهميّة المَوضوع من ناحيةٍ؛ بعد كون محوره ونقطةِ الارتكاز فيه عمليّة الاستنباطِ والاجتهادِ بل محور هذه أيضا، أعني: ما يشترطُ في الفقيه المُمارس لعمليّة الاستنباط من ناحية، وجماليّةِ ودقّةِ ما تفضَّل به الجَزائريّ ﷺ من ناحيةٍ أخرى، فقد اخترنا أن نتكلّم نحنُ أيضا في هذا الموضوع.

وسيكونُ الكلامُ في ثَلاثِ جهاتٍ رئيسةٍ تشكّلُ كلٌّ واحدة منها باباً من أبواب الكتاب، وستكون أولاها في تحقيق ما جاء في المَطلب

---

(١) يُنظَر: الجزائري، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الإستبصار، ج٢، ص٣٥ـ ٧٦.

السادس من مطالب (غايةُ المَرام في شَرحِ تهذيبِ الأَحكام)، وهو المطلبُ الذي تعرَّضَ فيه ﷺ لشروط المُجتهد، لَتكونَ ثانيةُ تلك الجهات في الكلام عن حَقيقة الاجتهادِ، مع عَرَض ممارسةٍ عمليّة تطبيقيّة لها، من حيث الحكم التكليفيّ مرّة، والوضعيّ أخرى، لتكون الجهةُ الثالثةُ الأخيرةُ في تعداد شروطِ الاجتهاد بصورة فنيّة شاملة مبوَّبة، وبصورة مُقارنة بين المدرسَتَين، فتعمّ الفائدةُ بعونه تعالى.

ولسنا بحاجة إلى مزيدِ بيانٍ للأهميّة التي يتمتَّع بها العملُ الحاضرُ؛ أمّا بالنسبة إلى كلامِه ﷺ، فعلاوةً على دقَّته الكَبيرةِ، وفائدتِه العلميّةِ الجليلةِ، فهو ممّا لم يُنشر إلى يومِنا هذا للأسف الشديد.

وأمّا بالنسبةِ إلى ما سنقوم به في الباب الثاني والثالث من أبواب هذا الكتاب، فهو عَمَلٌ مُفَصّل نتعرّض فيه إلى المَسألة بصورة فنيّة مُعاصرة شاملة؛ فنتعرَّض في الثاني إلى جُملة من مباحثَ تتعلّقُ بالتعريف بالاجتهاد، تلكَ التي ترتبطُ بحقيقته، ثمّ تلك التي ترتبطُ بعَرَضِ ممارسةٍ مفصّلةٍ لعمليّةِ الاستنباطِ لحكمٍ تكليفيٍّ؛ بغيةَ الوقوفِ بصورةٍ عمليّة على ما يحتاجه الفقيهُ في عمليّة الاستنباط.

وأمّا البابُ الثالثُ، الذي نتعرَّضُ فيه إلى شروط الاجتهادِ بصورةٍ مفصّلة، فنتناولُ تقسيماتٍ مشهورةٍ لشروط الاجتهاد من المدرستَين، ثمّ إلى التقسيم المقتَرَح من قِبَلنا في هذا المقام، ثمّ نتعرّض إلى الشروطِ بصورةٍ مفصَّلةٍ تَبعاً للتقسيم المُقترَح، فأهميَّة هذا العمل واضحة.

ولأهميّة الموضوع، فقد فضَّلنا أن يكونَ الكلامُ في البابِ الثالث مقارَنا، فتعمَّ الفائدةُ، وتخرسَ الألسنُ التي تنتَحلُ صفةَ الاجتهادِ من هنا أو هناك، ونكونَ على بَصيرة من المُجتهد الذي يستحقُّ منزلةَ الفَقاهة

والاجتهاد.

من الواضح أنَّ ما تقدَّمَ كلّه لن يُكتبَ له التوفيقُ ما لمْ يكن طبقَ منهجِ بحثٍ مناسبٍ لموضوعِ الدراسة والتحقيق، ولهذا، سوفَ نختارُ في البابِ الأوَّل الخاصِّ بالتحقيقِ القطعةَ المختارةَ من كتاب (غاية المرام) ما يناسب التحقيقَ والأعمالَ التَحقيقيّةَ من منهج، وأمّا بالنسبة إلى البابَين: الثاني والثالث، فإنَّ المختارَ هو المنهجُ الوصفيُّ التحليليُّ المركَّبُ؛ فإنّه نِعمَ السبيلُ لتحقيقِ الأهدافِ المتوخّاةِ من هذا البَحث.

نسأله تعالى التوفيقَ والسَّداد.

محمود العيداني

البصرة الفيحاء

التّمهيد

التعريفُ بمحور الدراسة: المؤلِّف والمؤلَّف

النقطةُ الأولى

التعريفُ بالسيّد نِعمةِ اللهِ الجَزائريّ قدس سره

قبلَ الشروع في هذه الترجمة، من اللازم التنبيهُ هنا على نقطتَين في مَجال سيرةِ السيّد نعمةِ الله الجَزائريّ قدس سره:

الأولى: أنّه قدس سره قد كفَى الآخرين الجهد؛ فكانَ ممّن ترجمَ لنفسِه فكَتبَ سيرتَه بنفسهِ؛ وذلكَ في الجزء الرابعِ من أجزاءِ كتابهِ الرائعِ (الأنوارُ النعمانيّةُ في أسرارِ النشأةِ الإنسانيّة)[1]، ولَنعمَ ما فَعلَ.

الثانية: علاوةً على ما تقدَّم في النقطة السابقة، فإنَّ مقدِّمة تحقيق كتابه (كَشفُ الأستار في شَرحِ الاستِبصار)، قد أفردَت الجزءَ الأوَّلَ كاملَا للكَلام عن سِيرةِ المصنِّفِ، فتجدُ هناك من التفصيلاتِ الشيءَ الكثير.

ولكن، على الرّغم من ذلك، فإنّه ليسَ من الفنيِّ أن يخلوَ كتابُنا هذا من ترجمةٍ ـ ولو مختصرة لحياته قدس سره ـ فنقول:

أوَّلاً: النّسبُ والولادة

هو السيّدُ نعمةُ الله بنُ عبد الله بن محمّد بن حُسين بن أحمد بن محمود بن غيَاث الدين بن مجد الدين بن نور الدين بن سَعدِ الدين بن عيسى بن موسى بن عبد الله، ابن الإمام موسى الكاظم، ابن جَعفَر الصّادق بن محمد الباقر بن علي بن الحسين بن الحسين بن علي بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، من سلالة السادة الجزائريّين.[2]

---

(١)يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوارُ النعمانية، ج٤، ص٢٥٩ـ ٢٧٦.

(٢)يُنظَر: الأعلمي، محمّد حسين سليمان، دائرة المعارف، ج ٢٩، ص ١٣٥.

وُلد في الصبّاغيّة، قريةٍ من قُرى الجَزائر في البصرة سنة ١٠٥٠ للهجرة النبويّة الشريفة. [١]

ثانياً: المَسيرَة الدراسيّة

١. البَصرَة والحُوَيْزَة

بدأ المصنفُ رحلتَه الدراسيّة وهو في الخامسة من عمره الشريف؛ إذ أخذه والدُه إلى تعلُّم القراءَةِ والكتابَةِ وحفظِ القرآنِ الشريفِ، فختمَ القرآنَ، وقرأَ الكثيرَ من القَصائد والأشعار وهو لمّا يتمَّ السادسةَ من العمر[٢]، ليبدأَ بدراسةِ علومِ العربيّة، فقرأَ كتَابَ الأمثلةِ والبصرويّةِ وبعض كتابِ الزنجانيِّ في الصبّاغيّة، ثمّ كتابَ الكافية في قَريةِ (كارون)، ليكملَ رحلتَه في العربيّة في قرية شطِّ بني أسد، قبلَ أن يلتحقَ بأخيه في الحُوَيزَة من أجلِ إكمال دراستِه، فَقَرَآ معاً شرحَ الجاميِّ، ثمَ شرحَ الجاربرديّ على الشافية. [٣]

٢. إلى شيراز

ثمّ توجّه السيّد نعمةُ الله نحو شيراز برفقةِ أخيهِ السيّد نجمِ الدّين، وكان عمره وقتَها إحدى عشرةَ سنة؛ وقد كانت مَهداً للعلم ومَجمَعاً لكبار العُلماء، وحينما وصلَها، سكنَ مدرسةَ المنصوريّة[٤]، وبقىَ في

(١)يُنظَر: نعمة الله، الأنوارُ النعمانية، ج٤، ص٢٥٩. الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص٧٠.

(٢)يُنظَر: نعمة الله، الأنوارُ النعمانية، ج٤، ص٢٥٩. الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج ٤، ص ٢٥٩.

(٣)يُنظَر: المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٦٠ـ ٢٦١.

(٤)يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج ٤، ص ٢٦٣.

شيراز تسعَ سَنوات، فدرَس فيها العلوم العقليّة (الفلسفة والحكمة والإلهيات)، والنقليّة (الحديث والفقه والأصول)، على يد أشهر أساتذتها.[(١)]

كانت هذه السنين من أشدّ السنين التي عاشها الجَزائريّ، وقد أرى العالمَ فيها ـ ومن قبله نفسَه الزكيّةَ ـ ما يملكه من مَعدن أصيلٍ، وهمّة عالية عظيمة دونها الجبال.

يقولُ في الأنوار النعمانيّة واصفا تلكَ السّنين: «فلمّا مَضَت لنا أيّامٌ قلائلُ، قال لي أخي وصديقي: ينبغي أن نرجعَ إلى الجزائر؛ لأنّ المعاشَ قد ضاقَ علينا، فقلتُ لهم: أنا أكتبُ بالأُجرة وأعبرُ أوَقاتي، فكتبت بالأجرة لمعاشي وكاغَذى وما أحتاجُ إليه.

وكنتُ أيضا أكتبُ أربعةَ دروسٍ للقرائَةِ، وأحشّيها، وأصحِّحُها وحدي.

وكان حالي في وقت الصيف الّحارِّ أنّ طلبةَ العلمِ يصعدونَ إلى سطحِ المدرسةِ وأنا أُغلقُ بابَ الحُجرةِ وأشرعُ في المطالعةِ والحواشي وتصحيحِ الدرسِ إلى أن يناجيَ المؤذِّنُ قريبَ وَقت الصُّبحِ، ثمَّ أضع وجهي على الكتابِ وأنامُ لحظةً، فإذا طلعً الصبحُ، شرعتُ في التدريسِ إلى وقت الظهر، فإَذا أذَّنَ المؤذِّنُ، قمتُ أسعى إلى درسي التي أقرأُها، فربّما أخذتُ قطَعةَ خُبزٍ من دكّانِ الخبّازِ في طريقي، فآكلُها وأنا أمشي.

وفي أغلب الأوقاتً ما كان يحصلُ، فأبقى إلى الليل، وكنتُ في أكثر أحوالي إذا جاء الليلُ، لم أعلم أنّي أكلتُ شيئاً في النهار أم لا، فإذا تفكَّرتُ، تحقّقتُه أنّي لم آكل شيئاً.

---

(١)يُنظَر: المصدر السابق، ج٤، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

فأتى لي زمانٌ ما كان عندي دُهنُ سِراجٍ للمطالعَة، فأخذتُ غرفةً عاليةً، وجلستُ بها، وكان بها أبوابٌ متعدّدةٌ، فكنتُ إذا أضاءَ القمرُ، فتحتُ كتابي للمطالعة، وكلَّما دارَ القمرُ، فتحتُ باباً من الأبواب، وبقيتُ على هذه الحالةِ مدّةَ سنتَينِ، فضعُفَ بَصَري، فهو ضعيف إلى هذا الآن».[1]

٣. إلى أصفهان

رجع المصنِّفُ بعد شيراز إلى الجَزائر، فبقيَ هناكَ سنةً، فتزوَّجَ بعد إلحاحِ أبيه، إلّا أنّه لم يبقَ هناك، بل ارتَحَل إلى أصفهانَ، بعدَ احتراق مدرسةِ المنصوريّةِ في شيراز، فتتلمذَ على يدِ أشهرِ عُلمائها، منهم: العلّامةُ المجلسيُّ، وكان السيّد يعبّر عنه بشيخنا المُعاصرِ، الذي أحلَّه منه محلَّ الولد البارّ، حتّى أنّه أسكنَه بيتَه أربعَ سنينَ تَقريبا، والتزَمَه لا يفارقُه ليلاً ولا نَهاراً، وكانَ ممّن يستعينُ بهم في تأليف (بِحارِ الأنوار)، وشرْحِ الكافي، المسمّى (مرآة العقول).

وكان يخصّه من سائر الأصحاب، ويثني عليه في المحافل، ويوقّره، ويصوّب تحقيقاتِه، ويميلُ إلى تَرجيحاته[2].

ثمَّ إنَّ رجلاً اسمه الميرزا تقي بنى مدرسةً، وأرسلَ في طلب السيّد فجعلَه مدرّساً فيها، فبقىَ في أصفهان ثَمانِي سنواتٍ بين الدراسة والتدريس[3].

---

(١)يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج ٤، ص ٢٦٣ـ ٢٦٤.

(٢)يُنظَر: المصدر السابق، ج٤، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧. الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص٧٣.

(٣)يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج٤، ص ٢٦٧.

٤. مباحثةُ الفُقهاء في طَريق زيارَة العَتَبات المقدَّسَة

بعد سنوات من الدراسة الجادّة الشديدة في أصفهانَ وغيرها، أصيبَ السيّدُ بضَعف في البصر، فقصدَ العتباتِ المقدّسةَ من أجل الزيارة وطلب الشّفاء، يقول ﷺ عن هذه الرحلة: «ثمّ أتينا إلى زيارة مولانا أبي عبد الله الحُسين ﷺ، وكنتُ قد أخذتُ تراباً من عندِ رأس كلِّ إمام، فأخذتُ من تراب رجلَي الحُسين ﷺ، ووضعتُه فوقَ ذلكَ التّراب، واكتحلتُ به، ففي ذلكَ اليوم قويَ بصري على المُطالعة، وصارَ أقوى من الأوّل»[١].

ولم يفوِّت السيّدُ ﷺ هذه الرحلةَ دونَ أن يستفيدَ ويُفيد، فالتقى في سفره هذا بمجموعةٍ من الفقهاء، وتباحثَ مَعهم[٢].

بعدَ زيارته للعتباتِ المقدَّسةِ، رجعَ إلى مَسقَط رأسِه الجَزائر، وبقىَ فيها ثلاثةَ أشهر، حيثُ شرعَ بكتابةِ شرحِ تَهذيبِ الأَحكام[٣].

٥. الرجوع إلى الحُوَيزَة

بسببِ الحوادثِ التي مرَّت بالبصرةِ سنة ١٠٧٩ هـ؛ حيثُ هجومُ السلطان محمّد العثمانيِّ على جيوش حُسين أَفْراسْياب والي البصرة، حفيد مؤسِّس الإمارةِ الأفراسْيابيَّة؛ لاحتلالها؛ بعد خروجه عن إمرة الدولة العثمانيّة وعصيانها، ذهبَ فكرُ الوالي إلى تَخريب الجَزائر والبصرةِ، ونقل أهلِهما إلى مكان اسمه (سَحاب) قربَ الحُوَيزَة، ولكنّه قبلَ الانتقال بقيَ معَ الوالي، الذي كانت تربطُه به علاقةٌ قويّةٌ، فكانَ

---

(١) يُنظَر: المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) يُنظَر: المصدر السابق.

(٣) يُنظَر: المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٧٢.

يكتبُ شرحَ التهذيب تحتَ وابلِ قذائفِ الجيشِ العثمانيٍّ في القلعة التي تحصّنوا بها.

ثمَّ طلبَ الإذنَ في السفر إلى الحُوَيزة بعدَ أربعةِ أشهرٍ من الحِصار، وكانت الحويزةُ تحتَ سيطرةِ الدولةِ الصفويّةِ في إيران، وحينَ وصولِها، استقبله حاكمُ الحُويزة، السيّدُ علي خان، وقابلَه بحفاوةٍ وتكريمٍ، وطلبَ منه البقاءَ فيها، فبقيَ لشهرَين تَقريبا.[1]

٦. إلى أصفهان من طَريق شوشْتَر

بعد الشَّهرين في الحويزة، صمّم المصنّفُ على السفر إلى أصفهانَ، فمرَّ بمدينة شوشْتَر في طَريقه، وقد كانَ في ضيافةِ سيّدٍ من أكابرها اسمُه ميرزا عبد الله، الذي بعثَ إلى أهلِ السيِّد الذين تخلَّفوا في الحُوَيزة، واستقبلَهم في شوشترَ، وأفردَ لهم منزلاً، وقامَ بتمام الخِدمةِ لهم جَميعا، فبقيَ المصنّفُ هناك قرابةَ الثلاثةَ أَشهر، قبلَ أن يسافرَ إلى أصفهان، فدعاه أهالي مدينة (شوشتر) إلى الإقامة في المَدينة، فقَبلَ الدعوةَ، ومنذُ وصوله، قلّدَه السلطانُ سليمانٌ الصفويُّ منصبَ القضاء وإمامةَ صلاةِ الجُمعة، وسائرَ المناصبِ الدينيّة، وكذا لقّبه بشيخِ الإسلامَ في مدينة شوشتر.[2]

وبفضلِ إقامةِ السيّد، أصبحَ أهلُ شوشتر (تُستَر) بعدَ مدّة وجيزةٍ عارفينَ بالمسائلِ والأحكامِ الشرعيّة، وقد التزموا برعاية الآدابِ والسُّنَن

---

(١)يُنظَر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٦.

(٢)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ٧٤. الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج ٤، ص ٢٧٣.

الأخلاقيّة والشرعيّة، وكذا أمرَ ببناء المساجد في المَدينة، وعيّن أئمّةً لها، وقد أصبحت مدينةُ شوشتر بفضلِ عنايةِ السيّدِ واهتمامِه بها مركزاً نَشِطاً للعلوم الدينيّة[١].

ثالثاً: الأساتذة

تتلمذَ السيّدُ نعمةُ الله الجَزائريُّ خلالَ مسيرته التعليميّة على يدِ مجموعةٍ من خيرةِ علماء عَصره، في مَسقطِ رأسه الجزائرِ في البصرة، وفي الحويزَة، وشيرازَ، وأَصفهانَ[٢]، ومن هؤلاء الأساتذة:

أ. في الجزائر

١ـ يوسف بن محمّد البنّاء الجَزائريّ (ت ١٠٧٠ هـ) [٣].

٢ـ محمّد بن سَلمان الجَزائريّ (ت ١٠٧٠ هـ) [٤].

٣ـ فَرَج الله بن سَلمان الجَزائريّ[٥].

ب. في الحُوَيزة

الشيخ حُسَين بن سبْتي الحُوَيْزي[٦].

ج. في شيراز

١ـ في العقليّات عند شاه أبي الوليّ ابن شاه تقيّ الدين محمّد

---

(١)يُنظَر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٦.

(٢)يُنظَر: الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٣٩.

(٣)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ٧١.

(٤)يُنظَر: المصدر السابق، ص ٧١.

(٥)يُنظَر: المصدر السابق، ص ٧١.

(٦)يُنظَر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٦.

الشيرازي[١].

٢ـ إبراهيم بن صدر الدين الشيرازي[٢].

٣ـ وفي المنقول عند المحدّث، الشّيخ صالح بن عبد الكريم البحرانيّ[٣].

٤ـ جعفر بن كَمال الدين البحرانيّ[٤].

د . في أصفهان

١ـ العلّامة محمَّد باقر المَجلِسيّ[٥].

٢ـ الميرزا رفيع الدين محمَّد النائيني، وقرأ عليه حاشيَته على (أصول الكافي). [٦]

٣ـ المولى محمَّد باقر بن محمَّد بن مؤمن السبزواريّ، المعروف بالمحقّق السبزواري، وقرأ عليه (رسالته في الجُمعة). [٧]

٤ـ آقا حُسين بن جمال الدين الخوانساريّ، المعروف بالمحقّق الخوانساري[٨].

٥ـ الشيخ محمَّد مُحسن المعروف بالفَيض الكاشاني[٩].

---

(١)يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، قصص الأنبياء والمرسلين، ص ٦.

(٢)يُنظَر: الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنات، ج ٨، ص ١٣٩.

(٣)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ٧١.

(٤)يُنظَر: المصدر السابق، ص ٨٠.

(٥)يُنظَر: الطهراني، اغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، ج ٩، ص ٧٨٦.

(٦)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ٧٣.

(٧)يُنظَر: المصدر السابق، ص ٧٣.

(٨)يُنظَر: المصدر السابق، الإجازة الكُبرى، ص ٨١.

(٩)يُنظَر: الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، ج ٩، ص ٧٨٦.

رابعاً: التلامذة

تتلمذَ على يَدَي السيّد الجَزائريّ ﭬ الكثيرُ؛ فقد تقدَّمَ أنّه شرع بالتدريس في مَدرسةٍ بأصفهان، وهي مدرسة الميرزا تقيّ الدولت آبادي[١]، وكذا كانَ ﭬ قد بنى مدرسةً في شوشترَ ودرَّس فيها، فلديه الكثيرُ من التلامذة، ونحن نذكر هنا جملةً من العُلماء الذين نالوا شرف التلمُّذ على يديه:

١ـ الشيخ أبو الحسن الشّريف الفتونيُّ العامليّ (ت ١١٣٨ هـ)[٢].

٢ـ الحاج أبو الحسن بن زمان الشوشْتريّ (ت ١١٤٣ هـ). [٣]

٣ـ السيّد أبو القاسم الحُسينيّ المرعشيّ. [٤]

٤ـ أحمد بن كاظم الشوشتريّ (ت ١١٤٦ هـ). [٥]

٥ـ الشيخ بهاء الدين محمَّد الجَزائريّ. [٦]

٦ـ الشيخ حُسين البَحراني. [٧]

٧ـ عبد الحسين بن كلب عليّ الكركريّ (ت ١١٤١ هـ). [٨]

---

(١)يُنظَر: الجَزائريّ، محمّد، نابغه فقه وحديث، ص١٥٦.

(٢)يُنظَر: نجف، محمّد أمين، علماء في رضوان الله، ص ٢١١.

(٣)يُنظَر: الجَزائريّ، محمّد، نابغه فقه وحديث، ص١٦٥. الجَزائريّ، عبد الله، تذكره شوشتر، ص١٢٤.

(٤)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، تذكره شوشتر، ص١٢٥.

(٥)يُنظَر: المصدر السابق.

(٦)يُنظَر: الجَزائريّ، محمّد، نابغه فقه وحديث، ص٢٠٧.

(٧)يُنظَر: المصدر السابق، ص١٦٩.

(٨)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، تذكره شوشتر، ص١٢٥.

٨ـ عبد الغفّار الصرّاف الشوشتري (ت ١١٤٧ هـ) [١].

٩ـ نجلُه، السيّد نور الدين بن السيّد نعمة الله الجَزائريّ[٢].

١٠ـ الشيخ محمَّد بن علي بن الحُسين النجّار الشوشتري (ت ١١٤١ هـ) [٣].

١١ـ الشيخ علي بن حُسين الجامِعِي العامليّ[٤].

١٢ـ الشيخ عَوَض البصريّ الحُوَيزيّ[٥].

خامساً: المَدرَسة والمَسلَك

المشهورُ أنّ السيّدَ نعمةَ الله الجَزائريّ كان من المدرسة الأَخباريّة، شأنُه في ذلك شأنُ كثيرٍ من أعاظم معاصريه، كالمحقّق البحرانيّ صاحبِ الحَدائق، والحرِّ العامليِّ صاحبِ الوسائلِ، والسيّدِ هاشم البحرانيِّ صاحبِ تفسير البُرهان، والفيضِ الكاشانيِّ صاحبِ كتابَي الوافي والصافي، ومحمَّد أمين الاسترابادي حاملِ لواء الأَخبارِيّة، صاحبِ الفوائد المدنية، وغيرهم من العُلماء البارزين.

إلّا أنَّ المتابعَ لآراء السيّدِ نعمةِ الله لا يمكنه أن يقبل ما نُسب إليه من الأَخباريّة؛ إذ الصحيحَ أنّه لم يكن أخباريّا، إلّا أنّه في الوقت نفسِه لم يكن أصوليّا مَحضاً، بل اختارَ مسلكاً بين المَسلَكَين، ونهجاً بين النَّهجَين،

---

(١) يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، نور البراهين، ص ٢٧.

(٢) يُنظَر: المصدر السابق، نور البراهين، ص ٢٧ ــ ٢٨.

(٣) يُنظَر: الطهراني، اغا بزرك، الذريعة، ج ١٥، ص ٣٠٥.

(٤) يُنظَر: نجف، محمّد أمين، علماء في رضوان الله، ص ١٩٨

(٥) يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ١٥٧.

وهو ما تبعَ فيه أستاذَه وشيخَ مشايخه العلّامةَ المَجلسيّ[١].

وقد ذكر بعضُ المحقّقين دليلا على ما تقدّم من وسطيةِ المصنّفِ عدّةَ قرائن جاء أكثرها في موضوع تحقيق كتابنا هذا، وهو كتاب (غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام)، ومنها[٢]:

١ـ قال الأخباريّون بعدم حجيّة ظواهر القرآن، والسيّد لم يقل بحجيّتها فحَسب، بل إنَّه ردَّ على الأَخباريّين في ذلك؛ إذ قال: «أمّا قولُ بعضِ الأَخباريّين بعدمِ جَواز الاحتجاجِ بظواهرِ القرآنِ كما قالَه الفاضل الأَسترَآباديُّ، وجماعةٌ من المعاصرينَ، فهو ممّا لا نوافقُهُم عليه؛ وذلك لأنَّ القرآنَ محكمٌ ومتشابهٌ، وقد أنزله اللهُ ـ سبحانه ـ للإعجاز والتحدّي، فلو لم يكن مفهومَ المعنى، لطالَ لسانُ التشنيع علينا من كفّار قُريش، ولجازَ لهم أن يقولوا: كيفَ يصحُّ التحدّي والإعجازُ بما لا يُفهم منه معنى أصلاً؟!»[٣].

---

(١)يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، كشف الأسرار، ج ١، ص ٣٩.

(٢)يمكنُك أن تقفَ على مَسلك المصنّف بمراجعة مقدّمة كتابه (غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام)؛ فقد بيَّنَ ذلك بالتفصيل طيّ عدَةَ مطالب. أنظر: الجزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، المقدّمة.

وكذا يمكنك الاطّلاع على مواقف الأَخباريّين من الأدلة المختلفة في الملحق رقم (٣) من ملحقات هذا الكتاب؛ حيث ذُكر محاورُ الاختلاف بينهم وبين الأصوليّين، مع الإشارة إلى مواقف الأصوليّين وموقفِ السيّد الجزائريّ منها.

(٣)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٨ يسار. الجَزائريّ،

٢ـ ذهب الأخباريّون ـ كالمحدّث الأسترابادي وغيره ـ إلى اشتراط القطع في الأَحكام، وإلّا، وجبَ التوقُّف، وكذا إلى تحريم العمل بالظنِّ مطلقا، وهذا ما لم يقبله المصنّفُ؛ فقد ردّهم في ذلك بقوله:

«وحاصلُ هذا: أنَّ الطريقةَ الواضحةَ هى أخذُ الأحكام من الأَخبار، أو من ظَواهرِ القُرآن، سواءٌ أفادَ العلمَ، أو الطرَفَ الراجحَ، وسواءٌ كانت الدلالةُ مطابَقةً، أو تَضَمُّناً، أو التزاماً، فهذه (طريقةٌ وُسطى) ليست كطريقة من يعملُ بقواعدِ الاستنباطاتِ والأدلّةِ العقليّةِ، ولا كطريقةِ صاحبِ الفوائدِ المدنيّةِ (يعنى: المحدّث الأسترآباديّ)، القائلِ باشتراطِ القطعِ في الأحكامِ وإلا، يجب التوقُّف».[1]

٣ـ التزمَ الأخباريّون بالاحتياطِ في الشبهاتِ التحريميّة؛ ولذا، ذهبوا إلى تحريم شُرب التُتُن، وبالغوا فيه، حتّى صارت حُرمة شرب التتن لهم شعاراً، لكنَّ السيد الجَزائريّ كان يُبيحه[2].

٤ـ دفاع المصنّف عن المجتهدين، وكانَ يراهم مأجورين ومثابين، لا مأثومين ومُصابين، كما يظهرُ من عبارته في المطلب السادس من غاية المرام في شرح تهذيب الاحكام؛ إذ يقول: «هذا ما ظهر لنا من كلام أهل البَيت ﷺ، ولا نقول في المجتهدين ما قاله صاحبُ الفوائد. . . بل نقول إنَّ المجتهدين (قدّسَ اللّهُ أرواحهم) قد بذلوا الجهد، وأوضحوا الطريق،

نعمة الله، كشف الأسرار، ج١، ص٤٠.

(١)المصدر السابق، ص٨ يسار. وتجد الرد المفصل لدعوى عدم حجية ظواهر القرآن في المصدر السابق: ص٨ يمين ـ ١٠ يسار.

(٢)يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، كشف الأسرار، ج١، ص٤١.

وقرّبوا البعيد، فهم مُثابون على ما فَعلوا، ولعلَّ الحقَّ هو ما ذهبوا إليه بدلائلَ دلّتهُم، وبراهينَ قادَتهم، واللّهُ الهادى إلى سواء السبيل».[١]

وعلاوةً على هذا الذي ذكره المحقِّق، فإنَّ هناكَ من الشواهد الكثيرَ ممّا يشير إلى مسلكِ الجزائريِّ الوسطِ بين الأَخباريّة والأصوليّة، يمكنُ مشاهدةُ بعضه ـ كما تقدَّم ـ في المقدّمة الجميلة التي كتبها لكتابه (غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام)، وغير هذه المقدّمة.

سادساً: النتاج العلميّ

تمتَّع السيّدُ الجَزائريُّ بقريحةٍ وقّادةٍ، وأدب راق، وقلمٍ جميلٍ، وروحٍ أجملَ، هذا كلّه علاوة ـ طبعا ـ على ما حباه اللهُ بهِ من الفضيلة والعلميّة والإبداعِ، ما كانت نتيجتُه عديدَ المؤلَّفات التي أمتَعَنا بها، وأغنى بها المكتبةَ الإسلاميّةَ في شتّى المَجالات؛ فكتبَ في الفقهِ، والأصول، والتفسيرِ، والعقائدِ، والحديثِ، والدُّعاء، والسيرةِ، والثقافةِ العامّةِ، بل حتّى الترفيه، وهذا بعضُ تلك النتاجات:

١ـ الأنوارُ النعمانيّة في مَعرفة النّشْأة الإنسانيّة[٢].

٢ـ نورُ البراهين، أو أنيسُ الوَحيد في شَرح التوحيد، وهو شرحٌ لكتاب التوحيد للشيخ الصدوق[٣].

---

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ وما بعدها. وكذا يُنظَر: الجَزائريّ، نعمة الله، كشف الأسرار، ج ١، ص ٤١.

(٢)يُنظَر: الطهراني، آغا بزرك، الذريعة، ج ٢، ص ٤٤٦.

(٣)يُنظَر: الطهراني، اغا بزرك، الذريعة، ج ٢٤، ص ٣٦٣.

٣ـ الجَواهرُ الغوالي في شَرح عَوالي اللآلي[٥٣].
٤ـ تحفةُ الأسرار في الجمع بين الأخبار. [٥٤]
٥ـ حاشيةُ أَمَل الآمل[٥٥].
٦ـ كَشفُ الأسرار في شَرح الاستبصار[٥٦].
٧ـ رياضُ الأبرار في مناقب الأئمّة الأطهار[٥٧].
٨ـ زَهرُ الربيع في الطّرائف والملَح والمَقال البَديع[٥٨].
٩ـ حاشيةُ شرحِ ابنِ أبي الحَديد على نَهجِ البَلاغة[٥٩].
١٠ـ نورُ الأنوار في شَرح الصّحيفة السجّاديّة[٦٠].
١١ـ غايةُ المَرام في شرحِ تَهذيب الأحكام[٦١].
١٢ـ النورُ المُبين في قَصصِ الأنبياء والمُرسلين[٦٢].
١٣ـ مقاماتُ النَّجاة في شَرحِ الأسماءِ الحُسنى. [٦٣].

---

(٥٣)يُنظَر: الأفندي، عبد الله، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٥٤.
(٥٤)يُنظَر: الطهراني، اغا بزرك، الذريعة، ج٣، ص٤٢٠.
(٥٥)يُنظَر: الطهراني، اغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، ج ٩، ص٧٨٧.
(٥٦)يُنظَر: الصدر، حسن، تكملة أمل الآمل، ج ٦، ص ١٦٦.
(٥٧)يُنظَر: الطهراني، اغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، ج ٩، ص ٧٨٧.
(٥٨)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ٧٥.
(٥٩)يُنظَر: الكشميري، محمّد علي، نجوم السماء، ص ١٩٠.
(٦٠)يُنظَر: الأفندي، عبد الله، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٥٣.
(٦١)يُنظَر: الحر العامليّ، محمّد بن الحسن، أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٣٦.
(٦٢)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ٧٦.
(٦٣)نسخة منه محفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران، برقم IR١٢٨١.

١٤ـ هَدِيّةُ المؤمنين في الفقه[٦٤].
١٥ـ مُسَكِّنُ الشُّجون في حُكمِ الفرار من الوَباءِ والطّاعون[٦٥].
١٦ـ عُقودُ المَرجان في تفسير القُرآن[٦٦].

سابعا: أقوالُ العلَماء فيه

وَرَدَ الكثيرُ من الكلمات في حقِّ السيِّد نعمة الله الجَزائريّ، ومن هذا الكثير:

١ـ قال عنه أستاذُه وشيخُ مشايخه العلّامةُ المجلسيُّ في إجازته له: «السيّدُ الأيّدُ الحَسيب، الحَبيبُ اللبيبَ، الأديب الأَريب، الفاضلُ الكاملُ، المحقّقُ المدقّقُ، جامعُ فُنون العلمِ وأصنافِ السَّعادات، حائزُ قَصَبات السّبق في مَضامير الكَمالات»[٦٧].

٢ـ قال عنه الشيخ الحرُّ العامليُّ في أَمَل الآمل: «فاضلٌ، عالمٌ، محقّقٌ، علّامةٌ، جليلُ القَدر، مدرّسٌ، من المعاصرين»[٦٨].

٣ـ قال عنه الشيخ عبد الله أفندي الأصفهانيّ في رياض العُلماء: «فقيهٌ، محدّثٌ، أديبٌ، متكلّمٌ، معاصرٌ، ظريفٌ، مدرّسٌ، والآن هو شيخُ الإسلام من قِبَلِ السُّلطان بتُسْتَر»[٦٩].

---

(٦٤)يُنظَر: الكشميري، محمّد علي، نجوم السماء، ص١٩٠.
(٦٥)يُنظَر: الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٤١.
(٦٦)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ٧٦.
(٦٧)المجلسي، محمّد باقر، إجازات الحديث، ص ٢٩٩.
(٦٨)الحر العامليّ، محمّد بن الحسن، أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٣٦.
(٦٩)الأفندي، عبد الله، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٥٣.

٤ـ قال عنه الشيخُ يوسف البحرانيُّ في لؤلؤة البَحرين: «كان هذا السيّدُ فاضلاً، محدّثاً، مُدقّقاً، واسعَ الدائرةِ في الاطّلاع على أَخبار الإماميّةِ، وتتبّعِ الآثارِ المعصوميّة»[١].

ثامنا: الوفاة

تُوُفِّيَ (رضوانُ الله عليه) في الثالثِ والعشرينَ من شوّال سنة ١١١٢ هـ [٢] في قريةِ (جايدر) من قرى مدينة لُرِّسْتان، بعدَ وفاةِ شَيخِهِ المجلسيِّ بسنَتَين، وكانَ عمرُه اثنتينِ وستّينَ سَنة[٣]، حينَ كانَ في طريق عودته من زيارةِ الإمامِ الرضا (عليه السلام)، بعدَ مرضه، فدُفنَ بهذه القَريَة، وبُنيت على قبره قبّةٌ، وقبرُهُ اليومَ معروفٌ يُزار[٤].

---

(١)آل عصفور (البحراني)، يوسف، لؤلؤة البحرين، ص ١٠٦.

(٢)يُنظَر: الجَزائريّ، عبد الله، الإجازة الكُبرى، ص ٧٠.

(٣)يُنظَر: الخوانساريّ، محمّد باقر، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٤٦.

(٤)يُنظَر: الطهراني، آقا بزرك، مصفّى المَقال، ص ٤٨٣.

النّقطةُ الثانية

التّعريفُ بالنصِّ محور التحقيق والدّراسة

أولا: النصُّ موضوعُ الدّراسةِ

النصُّ موضوعُ التَّحقيقِ والدّراسةِ، هو قطعةٌ ثمينةٌ ودرةٌ غاليةٌ نثرَها المصنِّف ﷺ في كتابه الموسوم (غايةُ المَرام في شَرحِ تَهذيب الأحكام)، وهو كتابٌ من غوالي ما كتبَه رحمةُ الله عليه، ومفردةٌ من مُفردات النتاجات المتميّزة الكثيرة التي تقدَّم بعضُها.

ومن حُسن الحظِّ أنَّ المؤلّفَ ﷺ نفسَه تكلَّمَ عن كتابه (غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام)، الذي أخذنا منه قطعةَ التحقيق والدّراسة؛ فقد تكلَّم عنه أوّلَ الجُزء الأوَّل من هذا الكتاب، وآخرَ آخِر أجزاء الكتابِ نفسِه، وهو المجلّد الثامن.

أمّا في بداية الجُزء الأوَّل، فجاء:

«إنّي كتبتُ في أيّام الشبابِ بالتماسِ بعضِ الأحبابِ شرحاً مبسوطاً على تَهذيبِ الحَديث، وقد اشتملَ على عِدَّةِ مجلَّدات، ثمَّ كتبنا شرحاً آخرَ على الاستبصار، وسمّيناه بكشفِ الأسرارِ، ثمَّ بعدَه ألَّفنا كتابَنا الموسوم بالأنوارِ النُّعمانيّة.

ولمّا نظرنا بعد هذا إلى شرحِنا على التَّهذيب، رأيناه قابلاً للاختصار؛ لِما فيه من البَسطِ والإكثار، فاختصرناه على توزُّعِ البال بإرادةِ الحِلِّ والتّرحال، وسمَّيناه غاية المرام في شرح تَهذيب الأحكام».[1]

وأمّا في آخرِ الجُزء الثامن، فقال ﷺ: «إعلم يا أخي ـ أسعدَنا اللّه

---

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص١ يمين.

وأسعدَك، وإلى كلِّ خيرٍ أرشدَنا وأرشدَك ـ إنّني قبلَ هذا بأعوام، بعدَ فراغي من تحصيل ما حصّلتُ من العُلوم العقليّة والشرعيّة، كتبتُ شَرحاً مبسوطاً على عباراتِ هذا الكتاب (تَهذيب الأحكام)، في مجلَّداتٍ عديدةٍ، وحيثُ أنَّ فيها نوعاً من الإطناب، وضرباً من الإسهاب، مع ما لحِقَنا في وقتِ تأليفِه من تشويشِ البال، وتفرُّق الأحوال؛ بحضورِ الواقعةِ العظيمةِ في الحُروبِ التي وقعت بين عَساكر الرّوم وأهلِ بلادِنا الجَزائر على حصار القلعة المسمّاة بقلعة القُرنَة.

واستمرّ القتالُ بين عساكر السُّلطان محمَّد وبين أهل ولايتنا الجَزائر شهوراً عديدةً، وكنّا إذ ذاكَ ممَّن شَهدَ تلكَ الحُروبَ بأسرِها، مع اشتغالنا في تلك الشهور بتأليفِ ذلكَ الكِتاب، فلَحِقَه نوعٌ من الاضطراب، فمن ثَمّ عَدَلْنا إلى اختصاره، فجاءَ كتاباً مشحوناً من فَوائدِ الأوائلِ والأواخرِ، ملتقِطاً من دُرَرِ المُعاصرين وشرّاحِ الأخبار، مُضافاً إليه ما خَطرَ بالبال، فصارَ ثمانِ مجلّدات.

والمأمولُ من الإخوان في الدّين والخلّان في طَلَب اليَقين، إصلاحُ ما فيه من الخَلَل، والإعراضُ عن المؤاخذةِ بما فيه من الزَّلَل؛ فقد اتَّفَقَ تأليفُه في زمنٍ شديدِ العَوائِق، كثيرِ العَلائِق.

والمأمولُ من اللّهِ عزّ شأنُه أَن يجعلَه نوراً يسعى بينَ أيدينا في عَرَصاتِ القِيامَة، ويعفوَ عَن جَرائِمِنا وَسَيِّئاتَنا، ويجعلَ ما بقيَ من أيّام العُمر مَقصوراً على رضاه، مصروفاً عمّا سِواه.

فَرَغَ من تَسويده مؤلّفُه، المُذنبُ، الجاني، قليلُ البضاعةِ وكثيرُ الإضاعة، نعمتُ اللّه بنُ عبد اللّه بن محمَّد بن حُسين بن أحمد،

الحسينيُّ الجَزائريُّ عفا اللّه تعالى عن ذنوبه، وَسَتر فاضحاتِ عيوبه، صبحَ يومِ الإثنين، ثاني ربيع الثاني، أحدِ شهورِ سَنة التاسعةِ والتسعينَ بعدَ الألفِ الهجريَّة، على مشرِّفها وآلِه ألفُ ألفِ صَلاة، وألفُ ألفِ تحيّة.

وكان آخرُ تحريره في بلادِ المُؤمنين، وموطنِ النّاسكين تُسْتَر، لا زالَت وأهلُها محروسَةً من بوائق الزَّمان، وطوارقِ الحَدَثان، في مدرسَتنا الواقعةِ بجوار المَسجدِ الجامع.

والحمدُ للّه، وصلّى اللّهُ على مُحمَّد وعترتِه الطّاهرين، وصحبه المتَّقين، وعبادِه الصّالحين، وأوليائِه المقرّبين، والحمدُ للّه ربّ العالمين». [١]

والشرحُ الكبيرُ الذي يتكلَّمُ عنه ﵁، هو الشرح الأوّل الذي كتبَه لتهذيب الأحكام، واسمُه (مقصودُ الأنامِ في شَرح تهذيب الأحكام)، ويقعُ في اثنَي عَشَرَ مجلَّداً، على ما ذكره المحقّقُ الآغا بُزُرْك الطهرانيُّ في الذّريعة، نقلا عن سِبطِ السيّدِ الجَزائريّ، أعني: السيَد مير عبدِ اللطيفِ خان الشوشتريّ، وقد راجعت كتابَ السيّد مير عبد اللطيف المسمى (تحفةُ العالِم)، فوجدتُه صرَّحَ بذلك على ما نقله السيّدُ في الذّريعة، وكذا ذكرَ هناكَ أنَّ الشرحَ الثانيَ، وهو (غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام) هو الشرحُ الصغير، وهو ثمانية مجلَّدات. [٢]

---

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، نسخة مكتبة السيد المرعشي في مدينة قم المقدسة، برقم (٢٦٩٠)، ٨٤ يسار.

(٢)الطهراني، آغا بزرك، الذريعة، ج١٦، ص١٨. الشوشتري، مير عبد اللطيف خان، تحفة العالِم، ص١٠٤.

ثانيا: الفرقُ بين الشرحَين: الكَبير والصغير

ولو راجعنا الشرحَين: الكبيرَ والصغيرَ، أو قُل: القديمَ والجديدَ، لأمكَننا أن نرى أنَّ الفرقَ بين الشَّرحَين كما يأتي:

١. الزيادة والنقصان

أمّا الفرقُ الأوَّل بين الشرحَين، فهو ـ كما صرَّح المصنّفُ نفسُه في العبارة المتقدّمة ـ بالزيادة والنقصان؛ فإنَّ الثانيَ اختصارٌ للأوّل، فلابدّ أن يكون أقلّ منه.

إلّا أنّه على الرغم ممّا تقدّم، فإنّه يصعب القول بأنّ النسبةَ بين الشرحَين هي نسبةُ العموم المطلَق من ناحية الشرح الكَبير ذي الإثنَي عَشر مجلّدا، بل الصحيح أنَّ النسبةَ بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ إذ من المعلومات ما انفرد به الشرح الأوَّل الكبير، ومنها ما انفرد به الشرح الأخير؛ إذ ذَكر فيه المصنّف ﷺ ما لم يذكره في الشرح الكبير، وكذا العكس.

٢. المنهجُ والأسلوب

علاوةً على ما تقدّم من الفرق بين الشّرحين، هناكَ فرقٌ آخرُ بينهما، وهو من ناحية المنهج والأسلوب المتّبع في كلّ واحد منهما؛ فإنّه ﷺ في غاية المرام يذكر الأحاديث جمعاً، ثمَّ يتكلَّم في أسانيدها تباعاً، الأوَّل، والثاني، والثالث، وهكذا، وأمّا في مقصود الأنام، فإنّه لم يفعل ذلك، بل كان يذكر الحديث، ثمَّ يتكلَّم في سنده وما يتعلّق به، فإذا انتهى من الكلام عن الحديث، ذكرَ حديثا آخرَ، وهكذا.

٣. التفصيلُ في ذكر الحديث

وأمّا الفرقُ الثالثُ بين الشرحَين، فهو أنَّه ﷺ ترك في غاية المرام

ذكر تمامِ الحديث، مقتفياً في ذلك ما فَعلَهُ في شَرحه على الإستبصار؛ من حيثُ أنّه اقتصرَ فيه على بعضه، خلافاً لما فعله في مَقاصد الأنام؛ فقد ذكر تمامَ الحَديث.[١]

٤. الدقَّةُ والتنقيح

إذ تقدَّمَ أنَّ الشرحَ الكبيرَ كانَ قد كُتبَ على حين تشتُّت البال والمشاكلِ التي حلَّت بالجزائرِ وغيرها وقتَ الكتابة، خلافاً للشرح الصّغير؛ فإنّه أدقُّ وأكثرُ تنقيحاً، مع أنّه كُتب على حينِ مشاكلَ أيضا كما تقدّم في عبارة المصنِّف ﷺ نفسِه.

هذا بالنسبة إلى أصل الكتاب الذي انتخبنا منه قطعةَ التحقيق (غاية المرام)، وأمّا هذه القطعة نفسُها، فقد أوردها ﷺ في الجُزء الأوَّل؛ إذ من المعتاد تقديمُ مقدِّمة من قِبَلِ المؤلِّف قبلَ أن يشرعَ في البحوث التفصيليّة لكتابه، وقد سارَ ﷺ على هذه العادة، فكتب مقدِّمة مفصَّلة قبل أن يشرع في شرح تهذيب الشيخ الطوسي ﷺ.

وفي هذه المقدّمة النفيسة، عرض ﷺ جملةً من المطالب، كلّها كان الهدف منها توضيحَ موقفه ﷺ من أسنادِ الأحاديثِ بصورة عامّة، ومن أدوات عمليّة الإستنباط إجمالا، مع الأخذ بنظر الإعتبار ما كان مشهورا من مباني للأخباريّين وفي مقابلهم الأصوليّين، فكانت المطالب الآتية:

المطلب الأوَّل: في تقسيم الأخبار على اصطلاح الأصحاب.

المطلب الثاني: في تاريخ تنويع الحديث إلى أقسامه الأربعة المعروفة.

---

(١)ينظر أيضا: الطهراني، آغا بزرك، الذريعة، ج١٦، ص١٩.

المطلب الثالث: في الموقف ممّا ذهب إليه البعض؛ من أنَّ رواية العدل عن الراوي وإكثار المشايخ الرواية عنه، ممّا يدلُّ على حُسن حاله، وتصحيحِ أخباره، خصوصاً إذا انضمَّ إلى ذلك الترضّي عنه والترحّمُ عليه، فيكون حَديثُه داخلاً في الصّحيح من الأخبار.

المطلب الرابع: في أقسام الحديث.

المطلب الخامس: في اختلاف أحوال المشائِخ بالنسبة إلى ذكر الأسانيد في أصولِهم الأربعة.

المطلب السادس: في تحقيق كلام المُجتَهدين، وبيان اصطلاحاتهم، وما اعتمدوا عليه في استنباطهم الأحكام الشرعيّة، وبيان قواعدهم وقواعد الأَخباريّين واصطلاحاتهم، وتمييز الراجِح من الطرفين، وأنَّ المفهومَ من الأخبار حالةٌ بين الحالَتين.

المطلب السابع: في العمل بالإحتياط، وفي وجوبه وعدم وجوبه.

المطلب الثامن: في الكتابة، سيَّما كتابة الأَحاديث.

ثمّ شرع ﷺ بشرح ما ورد عن شيخ الطائفة في التهذيب.

وما يهمُّنا هنا هو المطلب السادسُ؛ إذ ورد هناك القطعةُ التي عمِلْنا عليها، حيثُ الحديثُ عمّا يُشترط في المجتهد ليكون قادرا على استنباط الأحكام وموقف الشريعة من المسائل المختلفة بصورة فنيّة صحيحة مقبولة.

ثالثا: النسخ المعتمدة في التحقيق والدراسة

سيكونُ اعتمادُنا في عملنا هنا على النُّسخ الآتية من كتاب (غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام)، فهي ما استطعنا الوصولَ إليه من نُسخ الكتاب، ولعلَّ هناكَ نُسخاً أخرى منه لم نصل إليها:

١ـ نسخة مكتبة مجلس الشورى في طَهران برَقم (٢٣٠٩٣).
٢ـ نسخة مكتبة مجلس الشورى في طَهران برَقم (٦٥٠٣٩).
٣ـ نسخة مكتبة مجلس الشورى في طَهران برَقم (٤٠٧٥٨).
٤ـ نسخة مكتبة مجلس الشورى في طهران برقم (٦٢٧١٦).
٥ـ نسخة مكتبة مجلس الشورى في طهران برقم (٦٥٠٣٠).
٦ـ نسخة مكتبة السيّد المرعشي قدس سره في قم برقم (٢٦٩٠).

وسنشير إلى كلٍّ واحدة من هذه النّسخ برقمها هنا حين الحاجة، مع أخذ النسخة الأولى كنسخة أساسيّة، وهي النسخة التي سنعرض صفحاتها هنا.

رابعا: وصف النسخة المعتمدة من المخطوطة

المَخطوطَةُ محلُّ الكلامِ تَقعُ ضِمنَ مُجلَّد مَحفوظ في مَكتَبَةِ مَجلِس الشورى في طهران، برَقم (٢٣٠٩٣)، وإليكَ بعض مَعلوماتِ هذا المُجَلَّد:

رَقم التَّسجيل: ٤٨٨٦٥٩.

رَقمُ وَثيقةِ مَكتبةِ المَجلِس: ٥٥٣٦ IR.

اللغة: العربيَّة.

عنوان المخطوطةِ في المكتبة: غايه[1]المرام في شرح تهذيب الأحكام.

المؤلِّف: سيّد نعمه الله عبد الله حسيني جزائري (١١١٢ق)[2].

---

(١)هكذا بالهاء في الموقع الرسمي للمكتبة، أنظر:
https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=t٠ph٩athh

(٢)هكذا في الموقع الرسميّ للمكتبة.

تاريخُ الكتابة: الإثنين ٢٣ جمادى الاخر ١٢٥٨. [١]

الصفحات: ٣١١ صَفحةً مُزدَوَجَةً، وصفحة رقم ٣١٢ مفردة.

كُلُّ صَفحَةٍ منها فيها صَفحةٌ يُمنى وَصفحةٌ يُسرى، والترقيمُ بالأرقامِ الفارسيَّةِ عَلى يَمين كُلِّ صَفحَةٍ يُمنى، أضيفَ بخطِّ قلمِ الرَّصاصِ إلى المَخطوطَة؛ إذ لم يكُن فيها ترقيمٌ في الأَساس.

قياسُ الصَّفحَةِ الواحدِة: الطّول: (١٢.٧٥) إنج. العَرض: (٥،٨) إنج.

في كُلِّ صَفحَةٍ (٢٧) سَطراً، بدون أيّ إطار أو زخرفة.

عَددُ صَفَحات المادّة مَحلّ البَحث في المَخطوطَة: ثلاث صفحات مفردة، تبدأ بالصفحة رقم ٤ يمين، وتنتهي بالصفحة رقم ٥ يمين، كما هو المرافق هنا.

الخطُّ وما يتعلَّقُ به: خَطُّ النَّسخِ، بصورةٍ جميلةٍ جدّا وواضحَة.

وفي المَتنِ توجدُ بعض الكلمات والجمل باللون الأحمر، وهي الموارد الرئيسة في المطالب العلمية عادة.

علاماتٌ في الهامش: هناكَ بعض الكلمات والعبارات التي كتبت في الهامش بعض الأحيان.

نوعُ الوَرَق: حِمَّصيٌّ مُعالَجٌ يَدَويّاً للكِتابة.

الجلادُ: صُنعَ مِن الجلْدِ، وهو مَخيطٌ في الوسط.

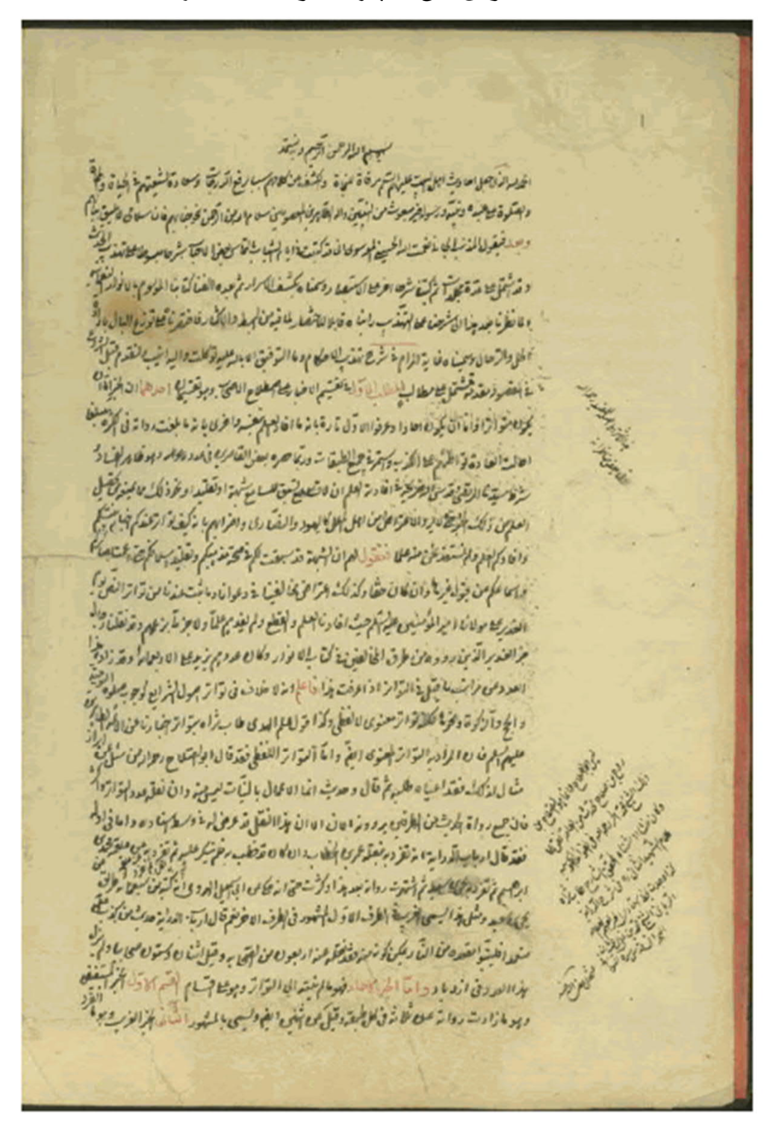
كُتب في أوَّلِ صَفحَةٍ من صَفَحاتِه بالفارسية: «تمام كتاب بخط بسر كريم خان زند»، وترجمتها: «تمام الكتاب كُتب بخطّ إبن كريم خان زند»؛ إذ هو ناسخ الكتاب كله، واسمه فتحعلي بن محمّد كريم خان[٢].

---

(١)هكذا في الموقع الرسميّ للمكتبة.

(٢)هكذا في الموقع الرسميّ للمكتبة.

الصفحة الأولى من الجزء الأول للمخطوطة



الصفحة رقم (٤) يمين من المخطوطة

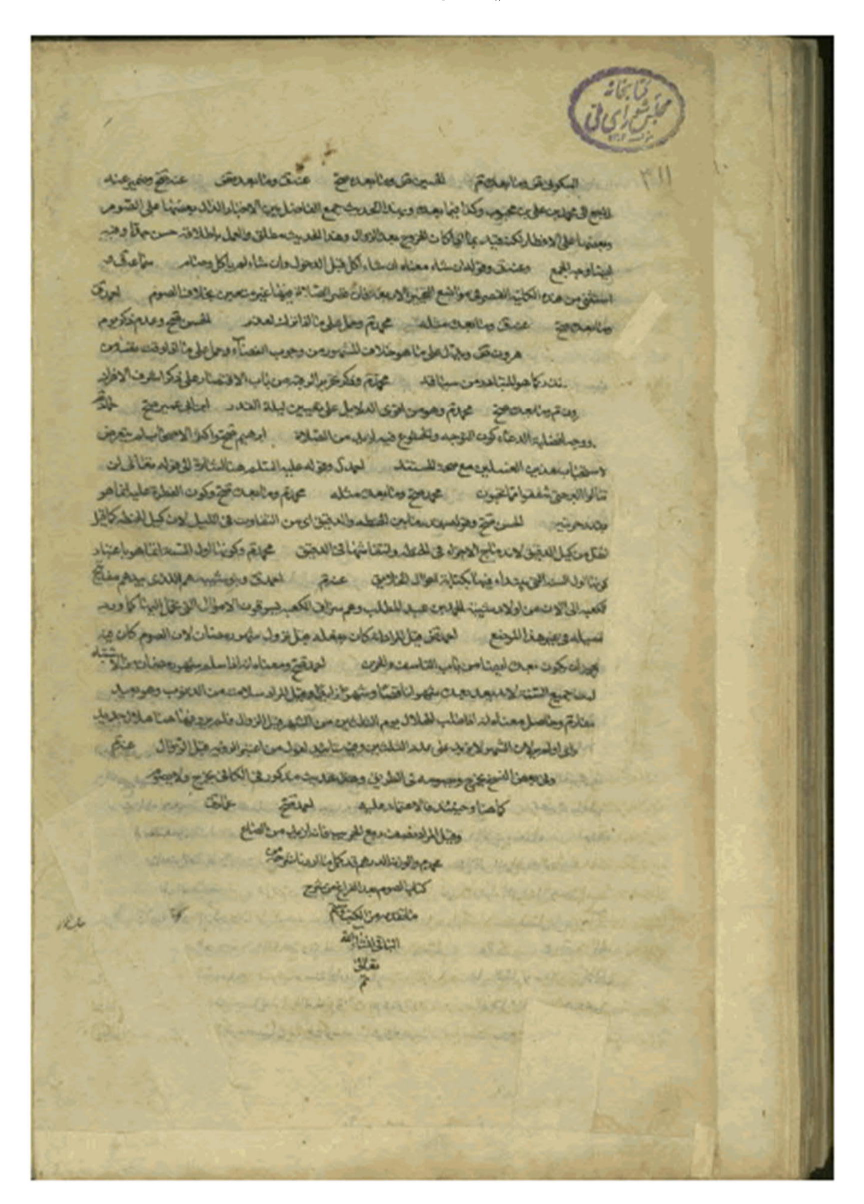
الصفحة رقم (٤) يسار

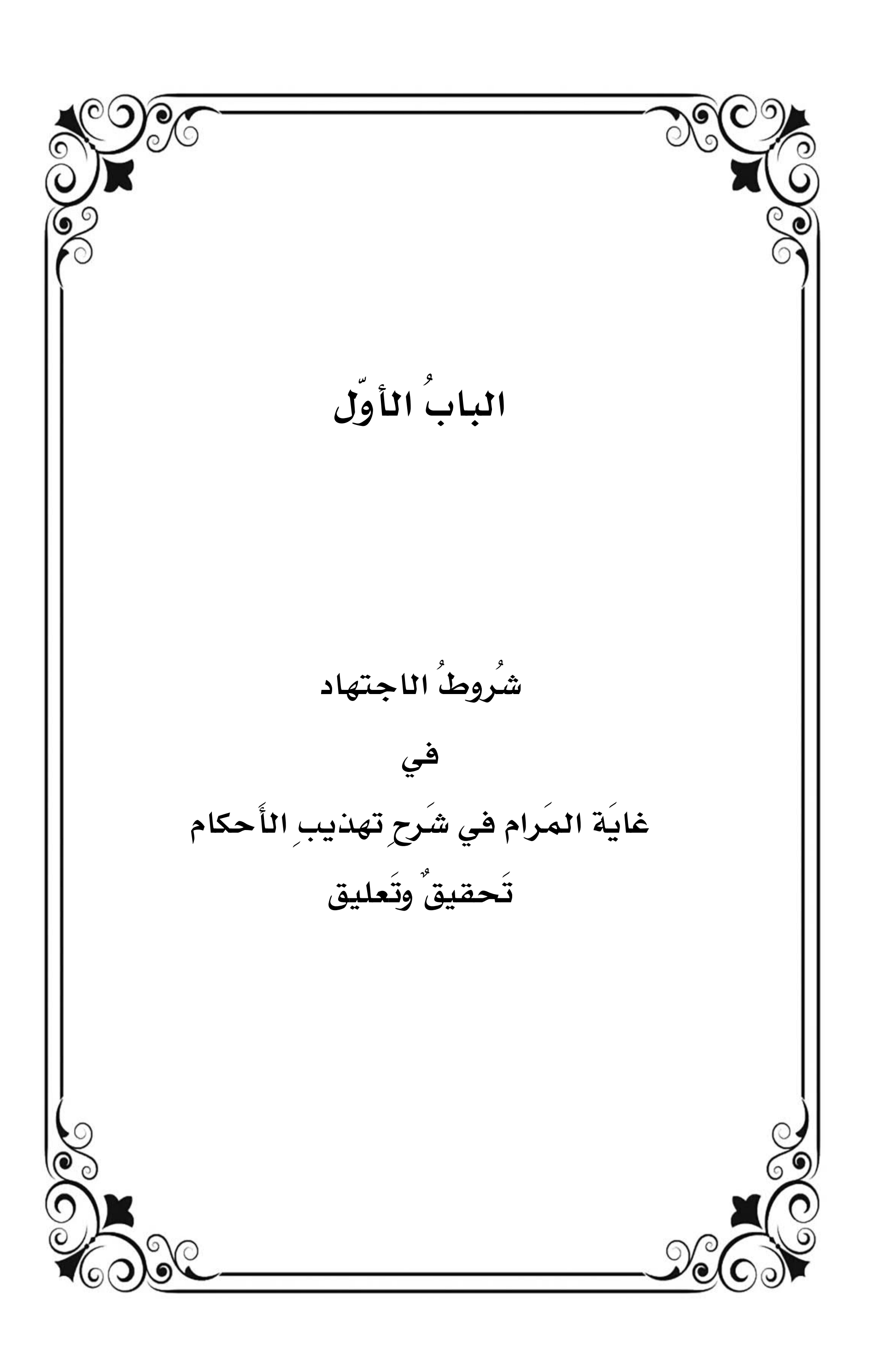
الصفحة رقم (٥) يمين

[illegible]

الصفحة الأخيرة من مخطوطة

(غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام)





البابُ الأوّل

شُروطُ الاجتهاد

في

غايَة المَرام في شَرحِ تهذيبِ الأَحكام

تَحقيقٌ وتَعليق

قال قُدِّس سرُّهُ الشّريف:

المَطلبُ السادس: وهو مِنْ أَجَلِّ المَطالِب، في تحقيقِ كلامِ المُجتهدين[1]، وبيانِ اصطلاحاتِهم، وما اعتمدوا عليهِ في استنباطهم

---

(١)**التعريف بالمجتهدين والأخباريّين**

مُصطَلَحُ (المُجتهد) و(الأصوليّ) يقابل مصطلح (الأخباريّ)، ولنعرِّف بالأخباريّ باختصار؛ ليتَّضح المقصودُ به وبالمجتهد، فنقول:

اختلفت الأنماطُ في تعريف الأخباريّ اصطلاحاً؛ اعتماداً على الزاوية التي نظر إليها كلٌّ من المعرّفين، إلاّ أنّ هذا اللفظَ قد حافظَ على علاقته وارتباطه بالخَبَر والأَخبار والإخبار، الأمرُ الذي ورثَه من تعريف الخَبَر لغة، وإليك هذه الأنماط:

النمط الأوَّل: قَصْرُ النظر على زاوية العَلاقة بين الخَبر والمشتغل به كناقل

وهو ما يرادفُ مصطلَح المحدّث، والأَخباريّة أو أهل الحديث، وهو منْ كان مُشتغلا بنقل الحَديث والأَخبار، بدونِ أن يكون له صلةٌ بكون الخبر مادّةً للاستنباطِ والاستدلال، ولا بنوعِ علاقتِه مع سائرِ أدلّة الاستنباطِ على فَرض وجودها، ولا بقيمتِه العلميّة الإثباتيّة.

ويعبّر عن الأَخباريّين حَسبَ هذا التعريفِ بأهلِ الأَخبار، وأهل الحديث، بمعنى نَقَلَة الحَديث أيضا، وهم من تكلَّم بصدَدهم الفقهاء فقالوا عنهم: «إنّهم رَوَوا ما سَمعوا، وبما حُدّثوا به، ونَقلوا عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكونَ حُجّةً ودليلاً في الأحكام الشرعيّة، أو لا يكون كذلك». الحلّي، إبن إدريس، السرائر (كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي)، ج١، ص٥٠.

النمط الثاني: لحاظ زاوية الافتاء بالخبر

وهو يعبّر عن مرحلة أكثر تطوّراً من المُصطلح في دَوره السّابق، فيطلقُ على المُشتغل بما يسمى (الفقه الروائيّ)، أو (الفقه المنصوص)، أو (فقه الروايات)، أو

ما شابه هذه المصطلحات، الذي يعتبره بعض المختصّين بتأريخ الاجتهاد وأدواره المرحلةَ الأولى من مَراحِل تكوين الفقه وتطوّره، حيث كانَ البحثُ الفقهيُّ لا يتجاوزُ حدود بيان الحكم الشرعيِّ، باستعراضِ الروايات الواردة في الباب، ولم يُعهَد في تلك المرحلة محاولةُ معالجةِ فروعٍ جديدةٍ لم تتعرَّض لها الروايات. أنظر: الآصفي، محمّد مهدى، مقدّمة كتاب رياض المسائل، تحت عنوان: تأريخ فقه أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾، ص٣٥.

النمط الثالث: لحاظ زاوية المُقابلة للأصوليّة والأصوليّين

والمقصودُ بهذا النّمط هو التعريف بالأخباريِّ والأَخباريّين من زاوية مقابلَتهم للأصوليّين، وهو النّمطُ الذي تداخلَ مع النّمط السابقِ في بعضِ امتداداتِه، وهو الذي ينظر إلى الأَخباريّين من نافذةٍ أخرى، هي عدم الإعتراف بغيرِ الخبر بالإضافة إلى الكتابِ كمصدرٍ للتشريع، الأمرُ الذي بدأ مرحلةً من التقابُل بين هؤلاء وبين من لم يوافقْهم في ما ذهبوا إليه، وهم المصطلح عليهم بالأصوليّين.

وانقسام علماء الإمامية إلى الأَخباريّين وغيرهم مشهور في كتب العامّة والخاصة. أنظر: الاسترابادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة، ص٩٧. إبن الساعاتي، علي بن محمّد، نهاية الوصول، ج٣، ص٤٠٣. الشريف الجُرجاني، عليّ بن محمّد، شرح المَواقف، ج٧، ص٣٩٢.

وتحتَ هذا النّمط تقعُ كلمات أصحاب ما يسمّى بالحركة الأَخباريّة، حيث يدّعون أنّه كما لا اجتهادَ عند الأَخباريّين، فإنَّه لا تقليدَ أيضا، فانحصرَ العملُ في غيرِ ضروريّات الدين في الروايات الواردة عنهم ﴿عليهم السلام﴾. كما في الفوائد المدنيّة للاستراباديّ، ص٦١، ٧٥، وأنّهم يقولون بعدم جواز العمل بغير النص كما في الفوائد الطوسيّة، ص٤٤٧، للحرِّ العامليّ، وأنّه ما هو الفرق بين المجتهدِ والأخباريّ؟ أنظر: آل عصفور (البحرانيّ)، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام

الأحكام الشرعيّة، وبيانِ قَواعدِهم، وقَواعدِ الأَخباريّين واصطلاحاتِهم، وتمييزِ الراجحِ من الطّريقَين، وأنّ المفهومَ من الأَخبارِ حالةٌ بين الحالَتَين.

وهذا المطلبُ يشتملُ على فَوائد:

الفائدةُ الأولى: في بيان ما جَوَّزهُ المُجتهدونَ من التمَسُّك بالاستنباطاتِ الظنيّة في نفسِ أحكامِهِ تعالى[1]، وقالَ الأخباريّونَ بوجوب

العترة الطاهرة، ج١، ص١٦٧.

هذه أنماطٌ مختلفةٌ للتعريف بالأخباريِّ وبالأَخباريّين، والنمطُ الأخيرُ في التعريف هو المنظور عادةً وغالباً عند إطلاقه في علم الأصول، وعند مناقشة العلماء الأصوليّين للأخباريّين، وبالعكس، وهو المنظور في كلام السيد الجَزائريّ في المَتن، وأمّا تعميمُ مصطلح الأخباريّ لمقلّد العالم الأخباريّ، فإنّه مبنيٌّ على المسامَحة ظاهراً. أنظر: الخوئي، أبو القاسم، منية السائل، ص٢٣٨.

وأمّا وجه التسمية بالأخباريِّ، فقد ذُكرت بعضُ الأوجه فيه، والكلام هنا عن الأَخباريّة كفرقة طبعاً، إلاّ أنّ الجامع بينها هو لحاظ النّسبة للأخبار.

وقد ذكر بعضُ الأكابر أنَّ وجهَ تسمية هذه الفرقة وأفرادها أحدُ أمرين:

الأوَّل: كونُهم عامِلين بتَمام الأقسام من الأَخبار، من الصحيح، والحَسَن، والمُوثّق، والضَّعيف، من غير أن يفرّقوا بينَها في مَقام العَمَل، في قبال المجتهدين كما سيأتي بالتفصيل بعونه تعالى.

الثاني: أنّهم لمّا أنكروا ثلاثةً من الأدلّة الأربعة، وخصُّوا الدليلّ بالواحد منها، يعني: الأخبار، فلذلك سُمُّوا بالإسم المذكور. أنظر: الحاج الآخوند، غلام رضا بن رجب علي القمّيّ، القلائد على الفرائد، ج١، ص٥١.

(١)هو أشهر من أن يخفى، بل هو من المسلَّمات عندَهم، يشهدُ بذلك كلُّ كتبهم الفقهيّة والأصوليّة.

التوقُّف عندَ فَقدِ القَطع بحُكم اللهِ تعالى، أو بِحُكمٍ وَرَدَ عن الأئمَّة الطّاهرين.[١]

إلّا أنّ هذا لا يعني أبدا أنّ الأصوليّين يجوّزون العمل بالظنّ كما هو ظاهر الكلام، وإنّما المقصودُ العملُ بالظنّ الذي قام على حجيّته شرعا دليل قطعيٌّ، فيرجع العملُ كلُّه الى القَطع لا الظنّ.

فإذا كان الأصوليُّ يعملُ بالخبر الصحيح غير المتواتر مثلا، أو يعمل بالظهور ـ وهما دليلان لا يفيدان أكثر من الظن من جهة السند أو الدلالة ـ فإنّه إنّما يقوم بذلك من أجل قيام دليل قطعيٍّ على حجيّة هذا العمل شرعا. أنظر: مبحث القطع من الكتب الأصولية المختلفة، مثلا: الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، الكفاية، ص٢٩٦ـ ٣٨٤.

(١)أنظر: الاسترابادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة، ص١٨٠.

موقفُ المُجتهدين والأخباريّين من التمسُّك بالاستنباطاتِ الظنيّة

وقال المصنّف في هذا الكتاب: «وأمّا طريقةُ الأَخباريّين، فهي أنَّهم لم يعتمدوا في ما ليس من ضَروريّات الدّين، من المَسائِلِ الكلاميّة، والأصوليّةِ، والفقهيّةِ، وغيرها من الأمور الدينيّة، إلّا على الأخبارِ الصّحيحة الصّريحةِ، المرويّةِ عن العِترة الطاهرةِ عليهم السلام.

ومعنى الصّحيحِ عندَهم مغايرٌ لما اصطَلَحَ عليه المتأخِّرون من أصحابنا؛ فإنَّ معناه عندهم: ما عُلم عِلماً قطعيّاً ورودُه عن المعصوم ولو كان من باب التقيّة، وباصطلاح القُدماء تكلَّم المرتضى (ره) فقالَ: إنَّ أكثرَ أصحابنا أنَّ أخبارَنا المرويّةَ في كتبنا معلومةٌ، مقطوعةٌ على صحّتها، إمّا بالتّواتر من طَريقِ الإشاعةِ والإذاعةِ، وإمّا بأمارةٍ عَلامةٍ دلّت على صحّتها وصدق رُواتها، فهي موجبةٌ للعلم، مقتضيةٌ للقطع وإن وجدناها مودَعَةً في الكُتُب بسند مَخصوص.

قد عرفتَ أنَّ تقسيمَ الأخبارِ المودَعَة في الأصول التي ألَّفَها أصحابُ الأئمَّة عليهم السلام بأمرِهم لتكونَ مرجِعا للشيعةِ في عقائدِهم وأعمالِهم[1] إلى

وكذلك الصدوقُ (ره) تكلَّم بهذا الاصطلاح حيثَ قالَ في أوّل الفقيه: إنّ كلّ ما ذكرنا فيه صحيح، وإنّه حجَّةٌ بينه وبينَ الله تعالى.

وكذلك الكلينيُّ (ره) في أوّل الكافي؛ فإنّه ذكر ما محصَّله: أنّه صنَّفَه ليزولَ إشكالُ مَنْ تحيَّرَ في الأحكام بسبب اختلافِ الرواياتِ، وعدمِ تمكُّنه من التمييزِ بين الصّحيحِ منها وغيرِ الصّحيح، ولأَن يكتفي به المتعلّمُ والمُسترشِدُ، ويأخذَ منه مَعالِمَ دينه بالآثارِ الصّحيحةِ عن الصادقينَ عليهم السلام، ومن المعلوم أنَّهُ (ره) لم يَذكر في كتابه قاعدةً يميّزُ بها بين الصّحيح وغيره، فعُلم أنَّ كلَّ ما فيه صَحيح؛ فإنّه لو كان ملفَّقا من صَحيح وغيرِ صَحيح، لزادَ السائلُ الإشكالَ والحَيرَة، ولما جاز اكتفاءُ المتعلِّم به، وأخذُ المُستَرشِد مِنه. . . .

وكذلك رئيس الطائفة قدس سره تكلَّم باصطلاحِ القُدماء في أوائل الاستبصار، موافقاً لما قالَه في كتابِ العُدَّةِ كما حقّقه المحقّقُ الحلّيُّ، واختارَه في أصوله في أوائلِ المُعتَبَر، ومحصولُه: إنّ أخبارَ كُتُب قدمائِنا التي كانت متداولةً بينهم، وكانوا مُجمِعين على وُرودها عن المَعصومينَ عليهم السلامُ، لا يخلو عن أقسامٍ ثلاثةٍ، من جملتها ما يكونُ مضمونُ الخبر متواتراً، ومن جملتها ما يكونُ إحدى القرائنِ الموجبةِ للقطعِ بصحَّةِ مضمونِ الخَبرِ مَوجودةً. . .». مخطوطة (غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام)، ص١٢ يمين.

وكذا تكلَّم قدس سره بالتفصيل عن موقف الأَخباريّين من الاستنباطات الظنيّة وموقفه الرافض لذلك في ص١٨ يمين ـ ١٩ يسار. وسيأتي مزيدُ بيان وكلام عن هذا الموضوع بعونه تعالى.

(١)**أصولُ الأَخبار**

الأصولُ هي المصنَّفاتُ القديمة التي جُمعت فيها الأحاديثُ المرويَّةُ عن

الأقسام الأَربَعة[١]، إنَّما اشتهرَ من العَلّامة الحلّيِّ طابَ ثراهُ[٢]ومَنْ

المَعصومين ﷺ، وهي كَثيرةٌ، وقد اشتهرَ منها أربعُمِائةِ أصل. أنظر: المُحقّق الحلّيّ، الحسن بن يوسف، المعتبر، ج١، ص٢٦. الشهيد الأوّل، محمّد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج١، ص٥٨ـ ٥٩.

(١)**تقسيمُ الأَخبار إلى الصّحيح والحَسَن والمُوَثَّق والضّعيف**

الصحيحُ من الأخبار هو الخبرُ المتَّصلُ السّند بلا عِلّة إلى المَعصوم، برواية العَدل الضابطِ، أو من يقومُ مَقامَه عن مِثله في جَميع المَراتِب. والحَسَنُ هو ما اشتمَلَ على مَمْدوحٍ من الإماميّة بما لا يبلغُ التوثيق. وأمّا المُوثَّقُ، فهو ما اشتملَ على ثقةٍ غيرِ إماميّ، ويبقى الضّعيفُ ليشملَ كلَّ حديثٍ ما عدا الأقسام الثلاثة المتقدّمة. أنظر: الجَزائريّ، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج١، ص٣٦ـ ٩٣.

(٢)الحسن بن يوسف بن علي بن مُطَهَّر، أبو منصور، الحلّيُّ مولدا ومسكنا. وُلد في تاسع عشر شهر رمضان سنة ثمان وأربعين وستِّمائة للهجرة المباركة. أنظر: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال، ص١٠٩ـ ١١٣.

شيخ الطائفة، وعلّامة وقته، صاحبُ التحقيق والتدقيق، وكلٌّ من تأخَّر عنه استفاد منه، وفضله أشهر من أن يوصف، له كتبٌ كثيرة ذكرها في كتابه الخلاصة، وتوفي ليلة الحادي عشر من المحرَّم سنة ستٍّ وعشرين وستّمائة، ودُفن في المشهد المقدَّس الغرويّ على مشرّفه السلام. أنظر: الأفندى، عبد الله بن عيسى، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج١، ص٣٦٧.

وفي أمل الآمل: «فاضلٌ، عالمٌ، علّامةُ العلماء، محقّقٌ، مدقّقٌ، ثقةٌ ثقةٌ، فقيهٌ، محدّثٌ، متكلّمٌ ماهرٌ، جليلُ القدر، عظيم الشأن، رفيع المنزلة، لا نظير له في الفنون والعلوم العقليّات والنقليّات، وفضائله ومحاسنه أكثر من أن تحصى.

قاربَ عَصرَه[١]، وذهبوا أيضا إلى أنَّهُم[٢]ليس لله تعالى في المَسائلِ التي ليسَت من ضَروريّات الدين[٣]ولا من ضَروريّاتِ المَذهَب دَليلٌ قطعيٌّ[٤]، وأنّه تعالى لذلك لم يُكلِّف عبادَه فيها إلّا بالعَملِ بظُنونِ المجتهدينَ، أخطأوا أو أصابوا[٥]، وذكروا أنَّ الرعيَّةَ في زَمَن الغَيبة على

قرأ على المحقّق الحليّ والمحقّق الطوسيّ في الكلام وغيره من العقليّات، وقرأ عليه في الفقه المحقّق الطوسيُّ، وقرأ العلّامة أيضا على جماعة كثيرين جدًا من العامّة والخاصّة...كثير التصانيف، انتهت رئاسة الإماميّة إليه في المعقول والمنقول». الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، أمل الآمل، ج٢، ص٨١.

(١)وفي كشف الأسرار: «قيل: أوّلُ مَنْ وَضَعَه العلّامةُ، والحقُّ أنّه قد سبَقَه به السيّدُ عليُّ بنُ طاووس، ولكن، هو قد تمَّمَه». الجزائريّ، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج١، ص٣٩.

(٢)هكذا في الأصل، والصّحيح: «أنَّه».

(٣)الضروريّ: ما يكون ثبوتُه ضَروريّاً بحيث لا يحتاج إلى إقامة دليلٍ وبرهانٍ عليه؛ إذ وصلَ إلى درجة من وُضوح الثبوتِ بحيثُ يُشعُر الإنسانُ بعدم حاجته إلى الاستدلال على إثباته.

وعليه، فضروريُّ الدين، هو ما عُلم من الدين ضرورةً، وأمّا ضروريُّ المذهب، فهو ما عُلم من المَذهب ضرورة. أنظر: العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام الشرعيّة على مَذهب الإمامية، ج١، ص١٥٨. العامليّ، السيد جواد، مفتاح الكرامة، ج١، ص٢٤٥. الأنصاريّ، مرتضى، كتاب الطهارة، ج٢، ص٣٥٣.

(٤)يشهد بذلك ما تقدَّم من تقسيمهم الأحاديثَ إلى الأقسام الأربعة المتقدّمة الذكر.

(٥)أنظر: مبحث (الإنسداد) من مباحث علم الأصول، مثلا: الكلانتري، أبو القاسم، مَطارح الأنظار (تَقريراً لأَبحاث الشيخ الأنصاريّ الأصوليّة)، ج٤، ص٥٩٧.

قِسمين: مُجتهدٌ ومُقلّدٌ يجبُ عليه الرجوعَ إلى المجتهد في المسائل الشرعيَّةِ التي ليسَت من ضَروريّات الدينِ ولا من ضَروريّات المذهب[١]، وأنَّ المجتهدَ المطلقَ، هو الذي يتمكَّن من استنباط كلّ مَسئَلَة شرعيّة فرعيّة نظريّة[٢]، وهذا[٣]يتوقَّف على العُلوم الستّة: الكلام، والأصول، والنَّحوِ، والتّصريفِ، ولُغَةِ العربِ، وَشَرائطِ[٤]الأدلَّة، والأصولِ الأربعةِ،

(١)أنظر: العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢٤١. وزاد عليه المتأخِّرونَ (المُحتاط). أنظر: الغرويّ التبريزيّ، الميرزا علي، الاجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى (تَقريراً لأَبحاث السيّد الخوئيّ الأصوليّة)، ص١٧ـ ١٨.

(٢)أنظر: المُجاهد، السيّد محمّد، مفاتيح الأصول، ج١، ص٥٧١. الغرويّ التبريزيّ، الميرزا علي، الاجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى (تَقريراً لأَبحاث السيد الخوئي الأصولية)، ص٢٨.

(٣)**ما يتوقَّفُ عليه الاجتهاد**

(٤)استعمالُ كلمة (شرائط) هنا أمرٌ مشهورٌ جداً بين الفُقهاء والأصوليّين من المدرستَين، إلّا أنّه استعمالٌ غيرُ صحيح؛ فإنَّ الكلمة جمع (شَريط) أو (شَريطة)، لا جمعَ (شَرْط) بمعنى: العَناصر الدخيلة في إيجاد مَلَكَة الاجتهاد، وما يتوقَّف الاجتهاد عليه، أو قل: القدرة على استنباط جميع المسائل الفقهيّة على الوَجه المُعتبر شرعا، وهو ما قُصد هنا. أنظر: المُجاهد، السيد محمّد، مفاتيح الأصول، ج١، ص٥٧١.

وذُكر أن المتوقِّفَ في المقام على الشروط إنما هو استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيّة عن أدلّتها ومداركها لا مجرّد المَلَكَة؛ فإنّها ممّا يحصل مع انتفاء جُملة ممّا سيأتي من الشُّروط، كعلمِ التفسير، والعلم بالأحاديث المتعلّقة بالأحكام،

وهي: الكتابُ، والسنَّةُ، والإجماعُ، ودليلُ العقل. [(١)]

وَذَكروا[(٢)]أنَّ المعتبرَ من الكَلام ما يُعرَفُ به اللهُ تعالى، وما يلزمُه من صِفاتِ الجَلالِ والإكرامِ[(٣)]، وعدلُه،

والعلم بمواقعِ الإجماعِ، ونحو ذلك. أنظر: الفيروز آبادي، السيّد مرتضى، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج٦، ص١٨٨.

وعلى أيّة حال، فالكلامُ في شُروط الاجتهاد في قِبال شروط المقلَّد، والمفتي بعد حصول الاجتهاد له، من البلوغ، والعقل، والذكورة، والإيمان، والعدالة، ونحو ذلك ممّا يذكر عادة ويُبحث، وسيأتي تفصيله.

(١)وسيأتي من المصنِّف توضيحُ المراد بكلٍّ من هذه الشُّروط.

وذكر العَلّامة الحلّيّ في مبادئ الوصول أنَّ هذه الشروطَ ينظمُها شيءٌ واحد، وهو: أن يكون المكلَّفُ بحيثُ يمكنُه الاستدلال بالدلائل الشرعيّة على الأَحكام. أنظر: العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢٤١. وهو كلام تام كما سيظهر تفصيله ممّا سيأتي من البابَين التاليَين من هذا الكتاب.

(٢)**المعتبر من كل واحد من شروط الاستنباط**

١. المُعتَبَرُ من علِم الكلام

سيأتي البحثُ التفصيليُّ والأقوالُ في كلٍّ واحدٍ من الشّروط في الباب الثّالث من الكتاب بعونه تعالى.

(٣)يقسِّمُ الإلهيّون صفاتِ الله تعالى الذاتيّةَ إلى قسمَين: صفاتٍ ثُبوتيّة، وصفاتٍ سلبيَّةٍ، أو قل: صفاتِ الجمالِ والإكرام، وصفاتِ الجلالِ والتّنزيه.

ومرجعُ الأولى إلى توصيفه تعالى بما يعدُّ كمالاً للموصوف، وجمالاً له، كالعِلمِ، والقدرةِ، ومرجعُ الثانية إلى تنزيهِ سبحانَه عن النَّقص والعَيب، كتنزيهه عن الجسم والحركة والأكل.

وحكمتُه[١]، والنبوَّةُ، والإمامةُ، والتصديقُ بما جاء به النبيُّ ﷺ، كلٌّ ذلك بالدليلِ التفصيليّ[٢].

ولا يُشترط الزيادةُ عن ذلك ممّا حقَّقَه المتكلِّمون[٣]، ومن ثَمَّ قالَ بعضُ الأعلام: إنَّ وُجوبَ معرفةِ علمِ الكلامِ مُشترَكٌ بين سائر المُكلَّفين، ولا خصوصيَّة له بالمُجتهدين.[٤]

ويرجعُ مجموعُ الصفاتِ الثبوتيّة إلى وصفٍ واحدٍ، وهو كونُه تعالى متّصفا بكلّ ما يُعدّ كمالاً للموجود بما هو موجود. ومجموعُ الصفات السلبية ترجع إلى أمرٍ واحدٍ، وهو تنزيهه تعالى عن كلّ نقص وعَيب. أنظر: السبحاني، جعفر، الإلهيات، ج١، ص٣٥١.

(١)العَدل من صِفات الجلال؛ لأنّه سَلبُ الظلم عنه، والحكمةُ من صفات الإكرام، فالعطفُ من باب عطفِ الخاصِّ والعامّ، ذَكَرَهما لكثرةِ مدخليّتهما في مَعرفة الأحكام. أنظر: النَّراقيّ، المولى أحمد، الحاشية على الروضة البهيّة، ج١، ص٤٨٨.

(٢)أي: لا عن تقليد.

(٣)ممّا لا يتوقّف استنباط المسائل عليه، من أحكام الجواهرِ والأعراض، وما اشتملت عليه كتبُه، من الحكمة، والمقدّمات، والاعتراضات، وأجوبة الشبهات. أنظر: الشهيد الثاني، محمّد بن جمال الدين، الرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، ج٣، ص٦٣.

(٤)أنظر: الشهيد الثاني، محمّد بن جمال الدين، الرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص٦٣. الإستراباديّ، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة، ص٣٨.

ويمكن نسبةُ ذلك إلى كلّ من لم يَشترط عِلمَ الكلام في الاجتهاد، وكذا كلّ من ذكر بعد البحثِ فيه أنّه إنّما يُحتاج إليه لتصحيح الاعتقاد لا للأحكام

ومن الأصول[١]ما يُعرف به أدلّةُ الأَحكام[٢]، من الأمر، والنهي، والعُموم والخُصوص، ونحوِ ذلك ممّا اشتملَت عَليه مقاصدُه. [٣]

ومن[٤]النّحو والتّصريف ما يَختلفُ المَعنى باختلافِه؛ ليحصَلَ بسببه معرفةُ المُراد من الخِطاب، ولا يُعتبر الاستقصاءُ فيه على الوجه التامِّ، بل يكفي الوَسَطُ منه فما دون.

أقولُ: الحقُّ أنَّ الاستقصاءَ فيه ممّا يُعينُ في وُجوه استنباط الأَحكام، وكيفيّته، وهو من أقوى الأَسبابِ في تَحصيل مَلَكة الاستنباط؛ فكم قد رأينا

بخصوصها. أنظر: الفاضل التوني، عبدالله بن محمّد، الوافية في أصول الفقه، ص٢٥٢.

ومن الواضح أنَّ الكلام هنا عمّا يُعتبر في إيجاد مَلَكَة الاجتهاد، فيمكن أن يكون تعلُّمُ مطالبَ أخرى من مَطالبِ علمِ الكلام ضروريّاً لازماً من جِهة أخرى؛ كردِّ شبهات المُبطلين مثلا.

وسيأتي تمام الكلام عن علم الكلام وعن اشتراطه أو عدم اشتراطه في الاجتهاد بالتفصيل في الباب الثالث بعونه تعالى.

(١)**٢. المعُتَبَر من علم الأصول**

(٢)أي: مدلولاتها؛ فإنَّها إنّما تُراد من أجل ذلك، لا لنفسها.

(٣)من المَباحث التي تُتناول في علم الأصول، كمَباحث الألفاظ، والدليل العقليّ، والتعادُل والتّراجيح، وهو ما يسمّى اليوم بمبحث التعارض. أنظر: الشهيد الثاني، محمّد بن جمال الدين، الرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص٦٣.

وتذكير الضمير في قوله: «مقاصده» باعتبار ملاحظة معنى العلم، أو بتقدير العلم، أي: علم الأصول.

(٤)**٣. المعُتبر من النّحو والتّصريف**

مَن قَرأَ كتبَ الفقه، وعَرفَ مسائلَه، وقد قَصُر باعُه عن استنباط حُكمٍ من الأحكام، ولمْ يكن السّببُ فيه إلّا قِلّةُ بضاعتِه من علم النّحو والتّصريف.

ومن اللغةِ[1]ما يحصلُ به فهمُ كلامِ الشارع، ولو بالرجوع إلى كتابٍ مُصَحَّحٍ يَشتملُ على معاني الألفاظِ المُتداوَلَة في ذلك.

أقولُ: ما ذكروه من الاكتفاء بكِتابٍ مِن كُتُب اللغةِ كالصّحاحِ والقاموسِ غيرُ وجيه؛ وذلك أنَّ مَن تتبَّع الأحاديثَ، ورأى ألفاظَها المُحتاجةَ إلى مُراجعة كُتبِ اللغة، ظهرَ له أنَّ إيضاحَ ألفاظِها المُحتاجةِ إلى مُراجعةِ كُتب اللغةِ لا يتمُّ بكتابٍ واحدٍ، بل ولا كتابَين؛ لأنَّ تلكَ الألفاظَ مُشتركةٌ بين مَعانٍ مُتعدّدةٍ لاً يُناسبُ تفسيرَ تلكَ الألفاظِ إلّا بعضُها، وليسَ تلكَ المعاني كلّها في كتاب واحد، وحينئذ، فلابدَّ من مُراجعة كُتب اللغة كلِّها أو أكثرها.

وأيضا إنَّ بعضَ اللغاتِ الواردةِ في كتبِ الأخبارِ يَحتاجُ إلى النَّقلِ من المُحَدِّثينَ، ولا يناسبُها كَلامُ أربابِ اللغة، كَما نبَّه عَليه شيخُنا، الشيخُ بهاء الدين تغمّده الله برحمته في حَواشي الأربعين[2]، وحينئذٍ، فمُطالعة كُتُب

---

(١)٤. **المعتبر من اللغة**

(٢)محمّد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي (٩٥٣ ـ ١٠٣٠ هـ)، الشيخ البهائيُّ العامليّ: فقيهٌ، محدّثٌ، حكيمٌ، رياضيٌّ، كانَ جدُّه الحارثُ الهمدانيُّ أحدَ خَواصٍّ أميرِ المؤمنين ﵇، وُلد في بَعلَبَكّ، وانتقلَ مع والده إلى بلاد فارسَ، حيثُ درس عند والده وعلماء آخرين في عهد الدولة الصفويّة، إذ تولّى منصبَ مشيخةِ الإسلامِ في زمن الشاه عبّاس الصفويّ.

بَلَغَت مُؤَلَّفاتُ الشّيخ البَهائيّ حوالَي الخَمسينَ مؤلَّفاً في مختلف الفنون،

الحديث والاكتفاء بها عن النقل من المشائخ غير كاف كما يفعله الصحفيون[1] من الناس.

من التّفسير، والحَديثِ، والدرايةِ، الرجال، والأدعيةِ، والفقهِ، والأصول، والحساب، وعلم الهَيْئَة، والحِكمَة، والتاريخ، والأَدَب، علاوةً على أجوبة المَسائل، وكثيرٍ من الحَواشي والأَشعار.

تُوُفّي في أصفهانَ، ومنها نُقلَ إلى المَشهَدِ الرضويِّ بحَسبِ وصيَّته، حيثُ دُفن قربَ الحَضرةِ المقدّسَة.

أنظر: الحسنيّ، علي بن أحمد، سُلافة العَصر ، ص٢٨٩ ـ ٣٠٢. الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، أمل الآمل، ج١، ص١٥٥ـ ١٦٠. البحرانيّ، يوسف بن أحمد، لؤلؤة البحرين، ص١٦ـ ٢٣.

ولم نجد في حَواشي الأربعين كلِّها من أوّلها إلى آخرها ما ذكره المصنِّف في المَتن، ولكنّ من راجع كتاب (الأربعون حديثا) للشيخ البهائي، يتّضح له غاية الوضوح المواردُ الكثيرةُ التي لا يمكن شرح المطالب الواردة في الأحاديث إلّا بمراجعة الأَحاديث والمحدّثين، أي: ما يفهمُه المتخصّصون في الشريعة منها؛ إذ بعض المفاهيم مستنبطة ليست باللغويّة الصّرفة، كما هو الحال في (الغيبة) مثلا.

إنّ من راجع بحث الغيبة من مكاسب الشيخ الأنصاريّ على سبيل المثال، وجد التركيبَةَ الرائعةَ بين عناصرَ ثلاثةٍ للوقوف على المفهوم النهائي للغيبة: أعني: كلامَ الشارع، وكلامَ الفقهاء، وأخيراً كلامَ أهل اللغة، فكلام اللغويين لا يشكل أحيانا أكثر من ثُلث المعنى المركّب، بل لا يشكّل أحيانا أيَّ شيء، كما في حالات نقل المعنى من اللغة الى الشّرع، أو الوضع الجديد من قبل الشرع والمتشرّعة وهو ما يسمى أحيانا بالحقيقة الشرعيّة أو المتشرعيّة.

(١)هذه الكلمة غير واضحة في النسخة رقم (١)، وهي أقرب إلى أن تكون

ومن شرائط الأدلّة[١] معرفة الأشكال الاقترانيّة والاستثنائيّة[٢]، وما يتوقَّف عليه من المَعاني المُفرَدة وغيرها، ولا يُشترط الاستقصاءُ في ذلك[٣]، بل يُقتصر على القدر المُجزي منه، وما زادَ عليه، فهوَ مُجرَّد تضييعٍ للعُمر.[٤]

(الصحفيّون) في النسخة رقم (٢)، وهي (الصحفيّون) في النسخة رقم (٣)، (٤)، (٥)، و(٦) كما أثبتناها هنا.

(١)٥. **المعُتبر من علم المَنطق**

المقصودُ: علمُ المنطق، ويعبَّر عنه أيضا بشرائط البُرهان، وبكيفيّة تراكيب البراهين، وبشرائط القياس، وكيفيّة النظر؛ لأن المجتهد يستنبطُ الأحكام من الأدلة بطريق النّظر، فهو يحتاج في مَعرفة أحوالِ النظر من الصّحة والفَساد وكيفيّة الترتيب إلى المنطق. أنظر: السيد المجاهد، محمّد بن علي، مفاتيح الأصول، ص٥٧٢. الدهلويّ، وليّ الله، عِقد الجيد في أحكام التقليد، ص٣.

(٢)القياسُ الاقترانيّ هو ما لم تُذكَر فيه النتيجةُ أو نقيضُها، مثل:

كلّ ذَهَب معدنٌ، وكلُّ معدن يتمدّدُ بالحَرارة، فكلُّ ذَهَب يتمدَّدُ بالحَرارة.

ويقابلُ الإقترانيَّ الاستثنائيُّ، فهو ما ذُكرت فيه النتيجةُ أو نقيضُها، مثل:

إن كان هذا الشيءُ ذهباً، فهو معدنٌ، لكنّه ذهبٌ، فهو مَعدنٌ.

أنظر: المُظفّر، محمّد رضا، المنطق، ص٢٣٩.

(٣)من أحكام الجَواهرِ والأعراضِ، وما اشتملت عليه كُتب المنطق من الحكمةِ، والمقدّماتِ، والاعتراضاتِ، وأجوبة الشبهات، وغيرها من المَطالب.

(٤)هذه العبارةُ عينُها ذُكرَت في عدّة كُتب، أَنظر مثلا: الشهيد الثاني، محمّد بن جمال الدين، الرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، ج٣، ص٦٣. وأضاف: «وَتَرْجِئةٌ للوَقت»، أي: تأخير.

وقد نقل[١]لنا جماعة من الثقاة، أنَّ السيّدَ الأجلَّ، خاتمةَ المحقّقين، السيّدَ محمَّد، صاحبَ المَدارك[٢]، وخالَه الشيخَ المدقِّقَ، الشيخَ حَسَن بن[٣]شيخِنا الشهيدِ الثاني[٤]، قدَّسَ الله أرواحَهم،

قال في الأنوار النعمانيّة: «والمنطق آلة شريفة لتحقيق الأدلة مطلقاً». ج٣، ص٣٢٣.

وفيها أيضا: «فإذا فرغ منها أجمَع، إشتغل بالمنطقِ، وحقَّقَ مقاصدَه على النَّمط الأوسع، ولا يبالغْ فيه مبالغتَه في غيرِه؛ لأنَّ المقصودَ منه يحصل بدونِه». ج٣، ص٣٢٥.

وقد تقدَّم أنَّ البحثَ التفصيليَّ في هذه الشروط سيأتي في الباب الثالث من أبواب هذا الكتابِ بعونه تعالى، ومنه البحثُ في توقُّف الاجتهاد على علم المنطق أو عدمِ توقُّفه، وسيأتيكَ هناك موقفُنا الفَنّيُّ من المسألة، حيث القول بالتوقُّف.

(١)**صاحبُ المَدارك وخاله الشيخُ حَسَن وأستاذهما المقدس الأردبيلي**

(٢)كتابُ (مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام)، تأليف: الفقيه، المحقّق، السيّد محمّد بن علي الموسويّ العامليّ (٩٤٦ هـ - ١٠٠٩ هـ).

كان عالماً، فاضلاً، متبحّراً، ماهراً، محقّقاً، مدقّقاً، زاهداً، عابداً، ورعاً، فقيهاً، محدثّاً، كاملاً، جامعاً للفُنون والعُلوم، جَليلَ القدر، عَظيمَ المَنزلة، من أجلّة تلامذة الشيخِ المقدَّسِ الأردبيليِّ، وفضلُهُ أشهرُ من أن يُذكر. أنظر: الحرّ العامليّ، أمل الآمل في تراجم عُلماء جَبَل عامِل، ج١، ص١٦٧. البحرانيّ، يوسف، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجمِ أهل الحَديث، ص٤٤ـ ٤٥.

(٣)هكذا في الأصل بدون الألف في أوّلها.

(٤)في أمل الآمل في مَعرِض كلامهِ عن صاحِبِ المدارك: «كان هو والسيّدُ محمّد بنُ عليّ بن أبي الحسن العامليّ صاحبُ المدارك، كفَرَسَي رِهان، شريكَين

قد قَرأَ شَرحَ الشمسيّةِ[(١)]

في الدّرس عند مولانا أحمد الأردبيليّ، ومولانا عبدِ الله اليزديِّ، والسيّدِ عليّ بن أبي الحسن، وغيرهم. . . وكانَ شريكَ خالِه الشيخِ حسنٍ في الدرس، وكانَ كلٌّ منهُما يقتدي بالآخر». ص٥٨. هو جمالُ الدين، أبو منصور، إبنُ الشهيد الثاني، كانَ فاضلاً، محقّقاً، مدقّقا، وتصانيفُه على غايةٍ من التحقيق والتدقيق، ترجمَ له ترجمةً مفصَّلة في سُلافَة العَصر، وقال: «شيخ المشايخ الجلَّة. ورئيسُ المذهب والملّه. الواضحُ الطريق والسّنن. الموضِّحُ الفروض والسُّنن. يمٌّ العلم الذي يفيدُ ويَفيض. وجمٌّ الفضل الذي لا ينضُبُ ولا يَغيض. المحقّقُ الذي لا يَراع له يراع. والمدقّق الذي راقَ فضلُه وراع. المتفنّنُ في جميع الفنون. والمفتخِر به الآباءُ والبنون. قام مقام والدِه في تمهيد قواعِدِ الشرائع. وشَرَحَ الصدورَ بتصنيفه الرائق وتأليفه الرائع. فنشرَ للفضائل حُللاً مطرَّزةَ الأكمام. وماطَ عن مباسِم أزهارِ العُلوم لثامَ الأكمام». صدر الدين المدني الحسني، علي بن أحمد، سُلافة العصر في مَحاسن الشُّعراء بكلِّ مِصر، ص٣٠٤ـ ٣٠٥، وأنظر: الحرّ العامليّ، أمل الآمل في تراجم عُلماء جَبل عامل، ٤٠ـ ٤٥.

وأمّا الشهيد الثاني ﭭ، فهو زينُ الدين بن نور الدين العامليّ (٩١١ ـ ٩٦٥ هـ)، من أحفاد العَلّامة الحلّيّ، ومن أبرز عُلماء الإماميّةِ وفقهائهم وأعيانهم وأفاضِلِهم ومحقّقيهم في القرن العاشر الهجري، وله مصنّفاتٌ كثيرة، أشهرها: مسالكُ الأفهام في شرح شرائع الإسلام، والرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة. أنظر: الحرّ العامليّ، أمل الآمل في تراجم علماء جبل عامل، ج١، ص٨٥ـ ٩١. وتجدُ فيه سَبَبَ استشهاده ﭭ. وأنظر: البحرانيّ، يوسف، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم أهل الحَديث، ص٢٨ـ ٣٦.

(١)**شرحُ الشمسيّة**

اسمُ الكِتاب (تحريرُ القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشّمسيّة)، وهو شرحٌ

وشرحَ المُختَصرِ العَضُديّ[١] على المَولى الأردبيليِّ[٢] طابَ ثراه، وقد

لقُطبِ الدين بن محمّد الرازي للرسالة الشمسيّة التي كتَبَها نجمُ الدين عليّ الكاتبيّ القزوينيّ في المنطق. ولها شروحاتٌ عديدة أخرى كانت تُدرس أيضا، منها: شرح العَلّامة الحلّيّ، واسمه القواعدُ الجليّةُ في شرح الرسالة الشمسيّة، وكان من الكتب التدريسيّة عند العُلماء من زمن العلّامة أيضا.

(١)**شرحُ المُختصر العَضُدي**

أصل الكتاب هو (مُختَصَر المُنتَهى الأصوليّ)، وهو لابن الحاجِب، وأمّا شرحُه المعتمَد في دراسة المَنطق، فهو لعَضُد الدين، عبدِ الرحمن الإيجيّ.

(٢)**المولى المقدّس الأردبيلي**

في نقد الرجال: «أحمدُ بنُ محمّد الأردبيليّ، أمرُه في الجَلالةِ والثقةِ والأمانةِ أشهرُ من أن يذكر، وفوقَ ما يحومُ حولَه العبارةُ، كان متكلّماً، فقيهاً، عظيمَ الشأن، جليلَ القَدر، رفيعَ المنزلة، أورعَ أهلِ زمانه وأعبدَهم وأتقاهم، له مصنَّفاتٌ، منها: كتابُ آيات الأحكام، توفّي في شهر صَفَر سنة ثلاثٍ وتسعينَ وتسعمائة في المشهد المقدَّس الغرويّ». التفرشي، مصطفى بن الحسين، نقد الرجال، ج١، ص١٥٢.

وفي أمل الآمل: «كان عالماً فاضلاً، مدقّقاً، عابداً، ثقةً، وَرِعاً، عظيمَ الشأن، جليلَ القَدر، معاصراً لشيخنا البهائيّ، له كتبٌ، منها: شرح الإرشاد، كبيرٌ لم يتمّ، وتفسيرُ آيات الأحكام، وحديقةُ الشيعة، وغيرُ ذلك». الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل ج٢، ص٢٣.

وفي الأنوار النعمانية للسيّد نعمةِ الله الجَزائريّ: «كانَ في عامِ الغلاء يقاسمُ الفقراءَ في ما عندَه من الأطعمة، ويُبقي لنفسِه مثلَ سَهمِ واحدٍ منهم، وقد اتّفق أنّه فعل في بعض السنين الغالية ذلك، فغَضبت عليه زوجتُه، وقالت: تَركتَ أولادَنا في

طَلبا منه تعليمَهما ما يتوقَّف عليه الاجتهاد من الكتابَين[١]، فقرأ من

مثلِ هذه السّنة يتكفّفونَ الناسَ، فتركَها ومضى عنها إلى مَسجدِ الكوفةِ للاعتكافِ، فلمّا كانَ اليومُ الثاني، جاء رجل دوابّ حاملها الطعام الطيّب من الحنطةِ الصافيةِ والطحينِ الجيّدِ الناعمِ، فقال: هذا بعثَه إليكم صاحبُ المنزل، وهومعتكفٌ في مَسجد الكُوفة، فلمّا جاء المقدّسُ الأردبيليُّ من الاعتكاف، أخبرته زوجتُه بأنّ الطعامَ الذي بعثَه مع الإعرابيِّ طعامٌ حَسَنٌ، فحمدَ اللهَ تعالى، وما كان له خبرٌ منه». ج٢، ص٢٦٤.

وفي الروضات عن (حدائق المقرَّبين): «كان إذا أرادَ الحركةَ إلى الحائر المقدّس لأجلِ الزياراتِ المخصوصة يحتاطُ في صَلَواته بالجَمع بين القصرِ والإتمام، ويقول: إنّ طَلَبَ العلم فريضةٌ، وزيارةَ الحُسين عليه السّلام سنّةٌ، فإذا زاحمت السنّةُ الفريضةَ، يحتمل تعلّقُ النهي عن ضِدّ الفريضة بها، وصيرورتها من أجل ذلك سفرَ مَعصية، مع أنّه كان في الذهاب والإياب لا يدعُ مهما استطاعَ مطالعةَ الكُتب والتفكّرَ في مُشكلاتِ العُلوم». الموسويّ الخوانساريّ، محمّد باقر، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، ج١، ص٨١.

(١)هذا الطلبُ بنفسه يَنمُّ عن عقليّةٍ وتفكيرٍ ابداعيٍّ خارجٍ عن النمطِ التقليديّ الروتينيّ، وهو من إشاراتِ كونهما على الطريقِ الصّحيحِ للاجتهاد.

يجبُ أن لا ننسى دائما في كلِّ تفصيلٍ من تفاصيلِ حياتِنا ومواقفِنا المختلفةِ التي نتَّخذها فيها الثلاثيّةَ الذهبيّة: الهدف، الطَريق، المؤونة والأدوات، وهذه هي سرُّ النجاح في الحياة والمَواقف، وهي ـ كما تَرى ـ تبدأ بالهدف، ولهذا، كان تحديدُ الأهداف من أهمّ أسسِ التوفيق والنجاح في الحياة.

فإذا حُدّدَ الهدف بصورةٍ علميّةٍ فنيّةٍ موضوعيّةٍ، وعلى أسسٍ صحيحةٍ، انتقلنا إلى تحديد الطريق الصّحيح للوصول إلى ذلك الهدف الصّحيحِ، وبتحديد هذا

الطريق بما يتناسب مع الهَدف، تعيَّنَ حينئذ تحديدُ ما نحتاجه لسلوك ذلك الطريق الصحيح إلى ذلك الهدف الصحيح، فلا نغفل الأدواتِ اللازمةَ للسُّلوك فلا نوفّق في الوصول إلى الهدف، ولا نحملُ ما لا نحتاجه من الأدوات على ظهورنا، فلا نصل إلى الهدف أيضا أو نتأخّر كثيرا في ذلك.

هذا كلُّه كلامُ أهلِ ما يسمّى اليوم بالتنمية البشريّة، وأنتَ ترى أنَّ العَلَمين كانا ملتفتين تماما لذلك في أوّل حياتِهما العلميّة، ولهذا، كُتبَ لهما الوُصول بعد إعداد العُدّة والعمل والجهد الجهيد طبعاً، فلا تُغفِل هذه الثلاثيّة الذهبيّة أبدا.

والموجودُ في رياض العلماء: «وسمعنا من الشيوخ أنّه حينَ كانَ يقرئُ الشيخَ حَسن والسيّدَ محمّد [هكذا في الأصل] كتابَ شرحِ المختصر، كان يُسقطُ في البين كلَّ مسألة لا مدخليّةَ لها في الدّين باعتقاده احتياطاً، ولم يرخّصهما أن يقرءاها عليه، ويتجاوزان عن ذلك الموضعَ إلى مسألة أخرى نافعة». ج١، ص٥٦.

والعبارة واضحةٌ في أنّ مسألة الاقتصار على المطالب الدخيلة لم تكن بطلبِ التلميذَين، وإنَّما كانت من قِبل الأستاذ بدون طلبهما، ولعلَّها كانت بعدَ طلبهما أيضا؛ إذ لا مانع من الجمع.

ومن جميل ما تقدَّم في هذه العبارة، هو أنَّ تركَ المقدَّس ﷺ للمطالب غير الدخيلة في الاجتهاد، إنّما كان من باب (الاحتياط)، أي: خوفاً لدينه، الذي لا يقبل بتضييع العمر والوقت الثمينَين في ما لا مدخليّة له في بلوغ الهدف الأسمى، وهو رتبة الاجتهاد، مع أنَّ هذا الذي ليس له دخالة (علم) أيضا كما هو واضح.

وهذا درسٌ للجميع بليغٌ منه رضوان الله تعالى عليه، يناسب ما بلغه ﷺ من كمالاتٍ وقُربٍ من ربّه الكريم.

اللهم بلّغنا بمحمّد وآل محمّد ﷺ.

وفي رَوضاتِ الجنّاتِ تفصيلٌ في المسألة؛ إذ قال: «أنّهما لمّا قدما العراق، وردا

الكتابَين دروساً معدودةً، كلَّ دَرسٍ أو دَرسَين من مَقصَد من مَقاصد الكتابَين، فعابَهم على تلك القراءَةِ تَلاميذُ المَوْلى المذكور[1]، فقالَ لهم

على المولى الأردبيليِّ، وسألاه أن يعلّمهما ما هو دَخيل في الاجتهاد، فأجابَهما إلى ذلك، وعلّمَهما أوّلاً شيئاً من المنطق، وأشكالِه الضروريّةِ، ثمّ أرشدهما إلى قراءةِ أصولِ الفقه، وقال: إنّ أحسنَ ما كُتب في هذا الشأن هو شرحُ العَميدِيِّ، غيرَ أنَّ بعضَ مباحثِه غيرُ دخيلٍ في الاجتهاد، وتحصيلُها من المضيّع للعمر. فكانا يَقرآنه عليه ويتركانِ تلكَ المباحثِ من البَين، والآنَ يوجدُ عندَنا نسخةُ (شرح العميديٍّ) الّتى قرأه على المولى المذكور بخطّ الأستاذِ والتلميذِ، كثير من حواشيه المشتملة على غايةِ التّحقيق، وليسَ في مباحثه الغيرِ النّافعة شيءٌ منها». الموسويّ الخوانساريّ، محمّد باقر، روضات الجنّات فى أحوال العلماء والسادات، ج٢، ص٢٩٨.

(١)هذا النوعُ من التّلاميذ موجودٌ في كلّ زمان، وفي كلّ مكان، والظاهر أنَّ الأرض ما خَلَت منهم إلى يَومنا هذا، ولن تخلوَ منهُم، فالمهمُّ عدمُ الاعتداد بكلام هؤلاء الجُهّال، قاطعي سَبيلِ العِلمِ والمَعرفة.

والعجيبُ في الأمر، أنَّ هؤلاء من تلاميذ المولى المقدَّسِ الأردبيليٍّ نفسِه، ما يعني: أنَّهم لم يوفَّقوا للاستفادة من طَرزِ فِكرِ الرّجل وعبقريَّته، وكأنما وقفوا على عين الماء السلسبيل، ولكنهم بقوا عطاشى، أعاذنا الله تعالى.

وفي روضات الجنّات: «ثمّ سافرَ هو والسيّدُ محمّد إلى العراق إلى عند مولانا أحمد الأردبيليّ قدّس اللّه روحه؛ فقالا له: نحن ما يمكننا الأقامةُ مدّةً طويلةً، ونريد أن نقرأ عليكَ على وجه نذكرُه إن رأيتَ ذلكَ صلاحاً، قال: ما هو؟ قالا: نحن نطالعُ، وكلّ ما نفهمه ما نحتاج معه إلى تقرير، بل نقرأ العبارةَ، ولا نقفُ، وما يحتاج إلى البحث والتّقرير، نتكلّم فيه، فأعجبَه ذلكَ، وقرءا عندَه عدّةَ كتبٍ فى الأصولِ

المولى: إنّ هذين الوَلَدَين يبلُغان درجةَ الاجتهاد بعدَ ثمانِ[١]سنين[٢]،

والمنطقِ والكلامِ وغيرِها، مثل: شرحِ المختَصَر العَضُدِىّ، وشرحِ الشّمسيّةِ، وشرحِ المَطالِع، وغيره.

وكان قدّس اللّهُ روحَه يكتبُ شرحاً على الإرشادِ، ويعطيهما أجزاءً منه، ويقول: أُنظروا فى عِبارتِه، وأصْلِحوا منها ما شِئتُم، فإنّى أعلمُ أنّ بعضَ عباراته غيرُ فصيح. فانْظُر إلى حُسن هذه النّفس الشّريفة.

وكانَ جماعةٌ من تلامذة ملّا أحمد يقرؤن عليه فى شرح المُختصر العَضُدىِّ، وقد مضى لهم مدّةٌ طويلةٌ، وبقىَ فيه ما يقتضى صرفَ مدّةٍ طويلةٍ أخرى حتّى يتمّ، وهما إذا قرءا، يتصفَّحان أوراقاً حالَ القِراءةِ من غيرِ سؤالٍ وبَحثٍ، وكانَ يَظهَر من تلامذتِه تبسّمٌ على وَجه الاستهزاء بهما؛ على هذا النّحوِ من القراءة، فلمّا عرفَ ذلكَ منهم، تألّمَ كثيراً مِنهم، وقالَ لهم: عن قريبٍ يتوجّهون إلى بِلادهم، وتأتيكم مصنّفاتُهم، وأنتم تقرؤن فى شرح المُختصر.

وكانت إقامتُهما مدّةً قليلةً لا يحضُرُنى قدرُها، ولمّا رجعا، صنّفَ الشّيخُ حسنٌ المعالمَ، والمنتقى، والسيّدُ محمّد المداركَ، ووصل بعضُ ذلك إلى العراق قبلَ وفاة ملّا أحمد رحمه اللّه». الموسويّ الخوانساريّ، محمّد باقر، روضات الجنّات فى أحوال العلماء والسادات، ج٧، ص٤٨ـ ٤٩.

(١)هكذا في الأصل.

(٢)من التوفيق أن يكون للمتعلّم معلِّمٌ من نَمَط المقدَّس الأردبيليّ، الذي كان غاية في التفكير الإبداعيّ، والابتعاد عن التدريس أو الدراسة بحيث يضيع العمرُ سُدى.

هذا علاوة على ما كان يتمتَّع به من العرفانيّة والقَداسة الحقيقيّة التي نفتقدها هذه الأيّام كثيرا.

وكان الحالُ كما قال، ثمَّ أخذَ التصديقَ باجتهادِهِ منهما[١]، والله الهادي إلى سواء السبيل.

وأمّا القرآنُ[٢]، فالذي يتوقَّفُ عليه الاجتهادُ منه معرفةُ ما يتعلَّق

وفي غُرر حِكَمِ أميرِ المؤمنين عليه السلام: «إنَّمَا أَنْتَ عَدَدُ أَيّام، فَكُلُّ يَوْمٍ يَمْضِي عَلَيْكَ، يَمْضِي بِبَعْضِك». الريشهريّ، محمّد، ميزان الحكمة، ج٣، ص٢١١٢.

(١)هذه الواقعة إن صَدَقت، فإنّها تدلُّ على غاية تواضعِ الرّجل، واعترافِه بالمعاييرِ الفنيّة الصحيحةِ، علاوةً على الآلاف من الأخلاق العالية الراقية المُختلفة، التي قد لا يرقى إليها كثيرون في زماننا مع الأسف.

والحقُّ: أنّني لم أرَ مَنْ نقلَ هذه الواقعةَ غيرَ السيّد المصنّف قدس سره، الذي من البعيد أن ينقل جزافا.

وقد نقلَ المصنّفُ هذه القصّة في الأنوار النعمانية، فقال: «وحدّثني جماعة من الثقات أنّ المحقّقَ السيّدَ محمّد صاحبَ المَدارك، وخالَه الشيخَ الأجلَّ، الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني (رحمه الله)، كانا يقرآن في النّجف الأشرف عند الزاهد، الورعِ، المِولى أحمد الأردبيليّ، فقرءا عليه من شَرح الشّمسيّة ما يتوقّف عليه الاجتهادُ، من مباحثِ الألفاظِ، وبعضِ أحوالِ القضايا والقياسات.

والظاهر أنّه لا يزيدُ على عَشرة دروس، وقرآ من شرح مختصر ابن الحاجِب للعَضُدِيّ ما يتوقّف عليه أيضا الاجتهادُ، وهي دروسٌ معدودة.

وكانَ الجماعة الذين يقرأون عند المولى الأردبيليّ يهزأون بهما على هذا النَّمط من القراءة، فقال لهم المولى: لا تهزأوا بهما؛ فعنْ قليلٍ يَصلون إلى درجة الاجتهادِ، وأحتاجُ أنا إلى أن آخذَ تصديقَ اجتهادي عنهم، فكانَ الحالُ كما قال؛ فإنَّهم بلغوا رتبةَ التّصنيف والاجتهادِ في مدّة ثمانِ سِنين». ج٣، ص٣٢٥.

(٢)٦. **المعُتبر من القرآن**

بالأَحكام، وهو نَحوٌ من خمسِمائة آيةٍ[١]، إمّا بحفظِها، أو فهمِ مُقتضاها؛ ليرجعَ إليها مَتى شاء.

ويتوقَّفُ على مَعرفةِ النّاسخِ منها والمَنسوخِ ولو بالرّجوعِ إلى أصلٍ يُعتمد عَليه، وقد أفردَها جَماعةٌ من عُلمائِنا بكُتُب مُفرَدَة[٢]، وأحسنُ ما

---

(١)سيأتي في الباب الثالث من الكتاب بالتفصيل ما قيل في مقدار هذه الآيات.

(٢)من هؤلاء:

أبو النضر، محمّد بن السائب، الكلبيُّ الكوفيُّ، المتوفّى سنة ١٤٦هـ من أصحاب الإمامَين: الباقرِ والصّادق (عليهما السلام)، له كتابٌ في تفسير آياتِ الأحكام، وهو أوّل من صنَّف في هذا المَوضوع.

ومنهم: أبو الحسن، مقاتلُ بنُ سليمان بن بشر بن زيد بن أدرك بن بهمن، الخراسانيُّ، البَلْخيُّ، ثمّ الرازي، المتوفّى سنة ١٥٠هـ له كتابُ تفسيرِ الخَمْسمائة آية في الأَحكام.

ومنهم: أبو المنذر، هشامُ بنُ محمّد بن السائب الكلبيّ الكوفيّ المتوفّى سنة ٢٠٦هـ وقيل: سنة ٢٠٤هـ وكان كأبيه من أصحاب الصادقَين (عليهما السلام)، لهُ كتابُ تفسير آياتِ الأَحكام.

ومنهم: العلّامةُ، الوزيرُ، أبو الحسن، عبادُ بن عبّاس بن عبّاد الطالقانيّ، المتوفّى سنة ٣٨٥هـ له كتابُ تفسير آياتِ الأحكام.

ومنهم: ابنُه العلّامة الوزيرُ كافي الكُفاة الصاحبُ إسماعيلُ بنُ عَبّاد، المتوفّى سنة ٣٨٥هـ له كتابُ شرح آياتِ الأحكام لم يُتَمّ.

ومنهم: العلّامةُ، الشيخُ قطبُ الدين، أبو الحسن، سعيد بن هبة اللّه بن الحسن الراونديُّ، المتوفّى سنة ٥٧٣هـ له كتابُ فقه القرآن في آيات الأحكام.

ومنهم: العلّامةُ، الشيخُ، أبو الحسن، محمّد بن الحسين بن الحسن البيهقيّ

وقفنا عليه منها، وأمتنُها، وأجمعُها، هو آياتُ الأحكام التي ألَّفها شيخُنا وأستاذُ بعضِ أساتيذِنا، الشيخُ جواد الكاظميُّ، نوّر اللهُ مضجعَه.(١)

النيسابوريّ الكيدريّ أو الكندريّ، تُوفّي بعد سنة ٥٧٦ هـ بقليل، له كتاب تفسير آيات الأحكام.

ومنهم: العلّامةُ، الشيخُ، فخرُ الدين، أحمد بن عبد اللّه بن سعيد بن المتوّج البحرانيّ، المتوفّى بعد سنة ٧٧١ هـ بقليل، له كتابُ النهاية في تفسير الخمسمائة آية في الأحكام، وكان من تلاميذ فخر المحقّقين.

ومنهم: العلّامةُ، الشيخُ، أبو عبد اللّه، المقدادُ السيوريُّ، المُتوفّى سنة ٨٢٦هـ له كتابُ كنز العِرفان في فِقهِ القُرآن.

ومنهم: العلّامةُ، المقدّسُ الأردبيليُّ، المُتوفّى سنة ٩٩٣، له كتابُ زبدة البيان في براهين أَحكامِ القُرآن وتفسير آيات أحكام القرآن.

وكثير غير هؤلاء. أنظر: المرعشي النجفي، شهاب الدين، منهج الرشاد في ترجمة الفاضل الجَواد، مع تحقيقاتٍ ثمينةٍ حَولَ من أَلَّفَ في أَحكام القرآن، ص٨ـ ١٣.

(١)**مَسالكُ الأَفهام إلى آياتِ الأحكام**

اسمُ الكتاب: (مَسالكُ الأَفهام إلى آياتِ الأحكام)، وهو تأليفُ الفاضلِ جوادِ بنِ سَعد الأسديّ الكاظميّ.

وقد قام المرجع، العلّامةُ، آيةُ اللّه، السيّدُ شِهاب الدين المرعشيّ النجفيّ قدس سره بكتابةِ تَرجمة مفصَّلةٍ له في رسالةٍ مستقلَّةٍ أسماها: (مَنهجُ الرّشاد في ترجمةِ الفاضلِ الجَوادِ، مع تحقيقاتٍ ثمينةٍ حولَ من أَلَّفَ في أحكام القرآن).

وجاء في بعض تلك الرسالة: «الحَبرُ الخبيرُ في جُلّ العُلوم الإسلاميّة، خِرّيتُ الفقهِ والأصول، عَلَمُ التّفسير، ومنارُ الأدَب، كبشُ كتيبةِ التأليف، مِقدامُ فُرسانِ التّصنيف، المُكثرُ المُجيدُ، المَجيدُ فيهما، العلّامةُ، الشيخُ محمّد، المشتهرُ بالفاضِلِ

الجَواد الكاظميّ- قدّس اللّه لطيفَه، وأجزلَ تشريفَه- ولَعَمْري إنّه كأُستاذِه العلّامةِ الجليلِ في العُلوم والفضائِلِ المتنوّعةِ، مولانا، الشيخ بهاءِ الدين، محمّد العامليّ، من أسلافِنا ومفاخِرنا، المباهى بهم في الإحاطةِ بصنوفِ الفَضل في عالَم التشيُّع، كيفَ لا وقد أبهرَ الأنظارَ بترصيفِ كتابِه المُستطاب (مسالكُ الأفهام في تفسيرِ آيات الاحكام)؟!

وأيمِ اللّهِ ـ وإنّه لأبرّ قَسَم ـ هو من أحسنِ ما رأيتُه في هذا العِلمِ الشّريفِ، قد حَوى التحقيقاتِ الدقيقةَ، والنُّكاتِ العلميّةَ حولَ تلك الآياتِ الكريمةِ، وشرحِ معاضِلِها، وحلّ مشاكِلِها، بألفاظٍ جزلة، وقوالبَ سهلةٍ، استفادَ أكثرَها من إفاداتِ أستاذِه المَذكور. . .». ص٤.

وقال: «هو العلّامةُ المقدامُ في عُلوم الإسلام: الشيخُ أبو عبد اللّه، محمّد الجوادُ، شمسُ الدين الكاظميُّ، المشتهرُ بالفاضل الجَواد». ص١٤.

ثمَّ ذكرَ في جُملة أساتذته والدَه العلّامةَ الشيخَ سعدَ اللّه إبن العلّامة الشيخ محمّد الجواد إبن الحاج عليّ الأسديّ الكوفيّ الشاعر، والشيخَ البهائيَّ، ثمَ تعرَّض إلى جُملة من تلامذته، فكان قد أخذ وروى عنه جمٌّ غفيرٌ، وجمعٌ كثير، منهم: العلّامةُ، الأميرُ، شمس الدين محمود بن فتح اللّه الحسينيّ الكاظميّ نزيل الغريّ الشريف، ومنهم: العلّامةُ، الشيخُ محمّد بن عليّ الكاشانيّ المشتهر بالعامليّ، ومنهم: العلّامةُ، الشيخ أبو الحسن عليّ بن الشيخ محمّد الهادي ابن العلّامة الشيخ سعد اللّه والد المترجم. أنظر: ص١٤ـ ١٥.

وقال عنه في تنقيح المقال: «شارحُ أغلب كُتب أستاذِهِ، كالزبدةِ، والخلاصةِ، ويسمّى كتابُه في آياتِ الأحكام بالمَسالك الجَواديّة، وهو جيّدٌ في بابه». المامقاني، عبد الله، تنقيح المقال في علم الرجال، ج١٦، ص٣١٦ـ ٣١٧.

وفي روضات الجنّات: «الشيخُ، الفاضلُ، جوادُ بنُ سعد اللّه بن جواد البغداديّ

الكاظميّ. كان اسمُه محمّدا كما يظهرُ من بعض مصنّفاته، وهو من العُلماء المعتمَدين، والفُضلاء المُجتهدين، صاحبُ تحقيقاتٍ أنيقةٍ، وتدقيقاتٍ رشيقةٍ في الِفقهِ، والأصولِ، والمعقولِ، والمنقولِ، والرياضىِّ، والتفسيرِ، وغير ذلك.

ذكره الحسنُ بنُ عبّاس البلاغىُّ النجفىُّ فى كتابه الموسّم بتنقيح المَقال، وقال: كانَ كثيرَ الحفظ، شديدَ الإدراك، مُستغرقَ الأوقات في الاشتغال بالعلوم، وكان أصلُه ومحتدُه أرضَ الكاظمَين عليهما السّلام، إلّا أنّه ارتحلَ في مبادى أمره إلى بلدة أصفهان، فكان متلمّذا في الغالب على شيخِنا البهائىّ- رحمه اللّه- إلى أن صار من أخصّ خواصّه، وأعزّ ندمائه، فصنّف بأمره النافذِ كتابَه المُسمّى بغاية المأمول في شرح زبدة الأصول، وهو كتابٌ حسنٌ فى الغاية، جميلُ التأليفِ، يقرُب من أربعةَ عشرَ ألفَ بيتٍ.

ولَه أيضا شرحٌ كبيرٌ على رسالة (خلاصة الحساب) لشيخه المذكور، وكتابٌ آخرُ كبيرٌ من أكبر ما كُتب في شأنه وأتمّها فائدة سمّاه (مسالك الأفهام)فى شرح آيات الأحكام، وشرحٌ على دروس الشّهيد ـ رحمه اللّه ـ ينقلُ عنه في (الحدائق)، وكأنّه إلى كتاب الحجّ كما أفيد، وشرحٌ على جعفريّة الشيخ عليّ المحقّق، وغيرُ ذلك، ولم أعرف الروايةَ له أيضا إلّا عن شيخنا البهائيّ، شيخِ قِراءته. . .». الموسوي الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، ج٢، ٢١٥ـ ٢١٦.

وفي رَيحانةِ الأدبِ أنَّه كانَ عالِماً في الفُروع والأُصول، جامعاً للمعقولِ والمنقولِ، فقيهاً، أصوليّاً، مفسّراً، وله إلمامٌ في كلِّ العلوم المُتداولة. وأنَّ كتابَه المَسالكَ خيرُ كتابٍ أُلّف في هذا الموضوع. أنظر: التبريزي، محمد علي، ريحانة الأدب فى تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، ج٤، ص٢٨٠.

وأمّا السنّةُ[1]، فالمُعتبر منها في الاجتهادِ جميعُ الأخبار المُشتملةِ على الأَحكام، ولو في أصلٍ مُصحَّحٍ رَواه عن عَدل بسَنَدٍ مُتَّصلٍ إلى النبيِّ ﷺ، والأئمّةِ عَليهم السَّلام، ويَعرِفُ الصّحيحَ[2] منها،

---

(١)٧. **المعُتَبَر من السنّة**

(٢)**أقسام الأخبار المُختلفة**

نقل السيّدُ نعمةُ الله في كتابه (غاية المرام) عنهم أنَّ الصحيحَ: ما اتَّصَلَ سندُه إلى المعصوم بنقلِ العدْلِ الإماميِّ عن مثلِه في جَميعِ الطبقاتِ وإن اعتراهُ شذوذ. أنظر: مخطوطة غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، ص١ يسار.

وفي كشف الأسرار قال: «(فالصحيحُ) هو متَّصلُ السّند بلا علّةٍ إلى المعصومِ، بروايةِ العَدلِ الضابطِ، أو مَنْ يقومُ مقامَه عن مِثلِه في جَميع المراتِب.

والمرادُ بالعلّةِ هنا: ما يستخرجُها الناقدُ، كالإرسال في ما ظاهرُه الاتّصال.

ولا ينتهى المعرفةُ بها إلى حدِّ القطع، بل تكونُ مستفادةً من قَرائنَ يغلبُ معها الظنُّ أو يوجبُ التردّد.

وقولنا: أو مَنْ يقومُ مقامَه؛ ليدخلَ فيه مراسيلُ من نُقلَ الإجماعُ على تصحيح ما يَصحُّ عنهم، وأنّهم لا يُرسلون إلّا عن الثّقةِ، كابنِ أبي عُمَير وأضرابه.

وقولنا: العدلُ الضابطُ، هو عبارةٌ عن قول أربابِ الرجال (ثقة) في شأن إماميٍّ المذهب، فالعدالةُ والضبطُ داخلان تحتَه، وأمّا في حقّ غيره، فالأخيرُ لا غير». الجزائريّ، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج٢، ص٣٧ـ ٣٨.

وقال: «و(الصحيحُ) في العصر الأوّل هو ما اعتضَدَ بما يوجبُ الركونَ إليه، كوجودِه في كثير من الأصول الأربعمائة، التي كانت معروفةً بينهم، أو تكرّره في أصلٍ أو أصلَين منها فصاعداً بطرُق مختلفةٍ وأسانيدَ معتبرةٍ، أو وجودِه في أصلٍ معروفِ الانتِسابِ إلى من أجمَعوا على تصديقِه، كزرارةَ، ومحمّد بنِ مُسلم، أو

والحَسن[(١)]، والمُوثَّق[(٢)]، والضعيف[(٣)]، والمَوقوف[(٤)]،

وجودِه في كتابٍ عُرِضَ على الأئمّة (عليهم السلام)، أثنوا على مؤلِّفه، ككتابِ عُبيد اللّهِ الحلبيِّ لمّا عُرِضَ على الصّادق (عليه السلام).

ومن هنا حَكَم الصّدوقُ (ره) بصحَّةِ ما اشتملَ عليه كتابُه (الفقيه)؛ لأنّه أخذَه من كُتبٍ مشهورةٍ معتمدٍ عليها». كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج٢، ص٣٩.

(١)نقل المصنِّف في غاية المرام عنهم أنّ الحَسَن: ما اتّصل سندُه إلى المعصوم بنقل إماميٍّ ممدوح، بلا معارضة ذمٍّ مقبول، من غير نصٍّ على عدالته، في جميع مراتبه أو بعضِها، مع كون الباقي بصفةِ رجالِ الصّحيح. أنظر: المصدر السابق.

وفي الكشف قال: « (وأمّا الحسن)، فهو ما اشتمل على ممدوحٍ منهم [الإماميّة] بما لا يبلغ التوثيق». المصدر السابق.

(٢)نقل المصنّفُ في غاية المرام عنهم أنّ الموثّق: ما دخل في طريقه من نصٍّ الأصحاب على توثيقه مع فسادِ عقيدتِه، ولم يشتمل باقيه على ضَعف. أنظر: المصدر السابق.

وفي الكشف: «(والموثّق) ما اشتمل على ثقةٍ غير إمامي». كشف الأسرار، ص٣٩.

(٣)نقل المصنِّفُ في غاية المرام عنهم أنّ الضّعيف: ما لا يجتمع فيه شروطُ واحد من الصّحيح والحَسَن والمُوثَّق. وهو ما اختاره في كشف الأسرار أيضا. أنظر: كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ص٣٩.

(٤)عدَّه الشهيدُ الثاني في الرّعاية من الضّعيف، وقال: «في أنواع الضّعيف: إنَّ ما يختصُّ من الأوصاف بالحديث الضّعيف يندرجُ في حُقولٍ: الحقلُ الأوَّل: في: المَوقوف، وهو قِسمان: مُطلقٌ، ومُقيَّد.

فإنْ أُخذَ مطلقاً، فهو ما رُوي عن مُصاحِبِ المَعصوم، من نبيٍّ أو إمامٍ، من قولٍ

والمُرسَل[(١)]، والمُتواتِر[(٢)]،

أو فعلٍ أو غيرِهما، متّصِلاً مع ذلك سندُه أم منقطعا.

وقد يطلق في غير المصاحِب للمعصوم مقيَّداً، وهذا هو القسم الثاني منه، مثل: وقَفَه فلانٌ على فلان، إذا كان الموقوفُ عليه غيرَ مُصاحِب». الشهيد الثاني، زين الدين، الرعاية في علم الدراية، ص١٣٢.

(١)عدّه الشهيدُ الثاني في الرعاية من الضّعيف أيضا، وقال: «الحقلُ الثالثُ: في المُرسَلُ، وهو: ما رواه عن المَعصوم مَنْ لم يُدركه.

والمراد بالإدراك هنا: التلاقي في ذلك الحديث المحدَّث عنه؛ بأن رواه عنه بواسطة، وإن أدركه، بمعنى: اجتماعه معه، ونحوه، وبهذا المعنى يتحقّقُ إرسالُ الصحابيِّ عن النبيِّ ﷺ، بأن يرويَ الحديثَ عنه ﷺ، بواسطة صحابيٍّ آخر، سواءٌ كان الراوي تابعيّاً أم غيرَه، صغيراً أم كبيراً، وسواءٌ كان الساقطُ واحداً أم أكثرَ، وسواءٌ رواه بغير واسطةٍ؛ بأن قال التابعيُّ: قال رسولُ الله: ﷺ مثلاً، أو بواسطةٍ نسيَها؛ بأن صرَّح بذلك، أو تركها مع علمه بها، أو أبهَمَها؛ كقوله: عن رجلٍ، أو: عن بعض أصحابنا، ونحوِ ذلك.

هذا، هو المعنى العام للمُرسل المتعارَف عند أصحابنا.

وقد يختصُّ المرسلُ بإسنادِ التابعيِّ إلى النبيّ ﷺ من غيرِ ذكر الواسطة؛ كقول سعيدِ بنِ المُسَيَّب: قال رسولُ الله ﷺ: كذا. وهذا هو المعنى الأشهرُ له عند الجُمهور». الشهيد الثاني، زين الدين، الرعاية في علم الدراية، ص ١٣٦.

(٢)**التقسيمُ إلى المتواتر والآحاد في عرض التقسيمِ إلى الصّحيح وأخوته**

يعدُّ تقسيمُ الحديث إلى المتواتر والآحاد تقسيمٌ في عرض تقسيمِه إلى الصّحيح وأخوته؛ إذ عُرِّف المتواترُ تارةً بأنّه ما أفادَ العلمَ بنفسِه، وأخرى بأنّه ما بَلَغَت رواتُه في الكثرة مبلغاً أحالَت العادةُ تواطؤَهم على الكذب، واستمرَّ في

والآحادَ[١]، وغيرَها من الاصطلاحاتِ[٢]التي دُوِّنَت في دِراية الحَديث[٣]، المفتقر إليها في استنباطِ الأحكامِ، وهي أمورٌ اصطلاحيَّةٌ توقيفيَّة لا مباحث عليّة[٤].

جميع الطّبقات، وربّما حصرَه بعضُهم بعَدَد، وهو ظاهرُ الفساد. أنظر: مخطوطة غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، ص١ يمين.

(١)خبرُ الآحادِ هو ما لم يكن مُتواترا من الأخبار، وهو ما يقسَّم عادة إلى الأقسام المعروفة من الحديث، من الصحيح وأخوتِه. أنظر: مخطوطة غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، ص١ يمين.

(٢)لمزيد الاطِّلاع على معاني المصطلحات المتقدّمة وغيرِها، أنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن نور الدين، الرعاية في علم الدراية. البهائيّ، محمّد بن حسين، الوجيزة في علم الدراية. ومن الكتب الحديثة في الموضوع: أُصولُ الحديث وأحكامُه في علم الدّراية، للشيخ جعفر السّبحاني.

(٣)سيأتي بعضُ التفصيل في عِلم الدراية، وأنّه العلمُ الذي يُبحث فيه عن مَتنِ الحديث، وسنَده، وطُرُقه، من صحيحها، وسقيمها، وعليلِها، وما يُحتاج إليه ليُعرَفَ المقبولُ منه والمردود. وأنّ الغايةَ منه معرفةُ الإصطلاحاتِ المتوقّف عليها معرفةُ كلماتِ الأصحابِ في هذا العلم، واستنباطِ الأحكام، وتمييزِ المقبولِ من الأخبار ليُعملَ به، والمردودِ ليجتنب عنه. أنظر: الغفاريّ، علي أكبر، دراساتٌ في علم الدراية، ص٩ـ ١٠.

(٤)هكذا في الأصل، ولربّما كانت (علميّة) فاشتبهَ الناسخُ، وهو ـ كما جاء أوّل صفحة من صفحات الكتاب بالفارسية ـ (ابن كريم خان زند).

ولربّما كان الصحيح كما ورد في المتن؛ بمعنى: أنّها ليست تابعة لعِلَلٍ وتوجيهاتٍ ومعاييرَ ومقاييسَ تُتَّبع وينظر فيها فتحقّق، وإنّما هي مجرد مصطلحات. وما يمكن أن يُحمل على كلٍّ من الاحتمالَين أيضا كلامٌ للمصنف في كتابه

والحقُّ: أنَّ هذه الأصولَ الأربعةَ لم تَستَوْفِ الأحكامَ كلَّها، بل قد وجدنا كثيرا من الأحكام في غَيرِها، مثلِ: عيونِ أخبار الرضا (عليه السلام)[1]،

الأنوار النعمانية في سياق كلامه عن ترتيب دراسة العلوم المختلفة للطالب، يقول فيه: «ثمّ ينتقلُ منه إلى علم درايةِ الحَديثِ، فيطالعُه، ويحيطُ بقواعده، وليسَ هو من العلوم الدّقيقة، وإنَّما هو من مُصطلحاتٍ مدوّنةٍ وفوائدَ مجموعة». الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج٣، ص٣٢٥ـ ٣٢٦.

(١)يعدُّ كتابُ عُيون أخبار الرضا (عليه السلام) من كُتب الحديث المشهورة عندنا، وهو للشيخ الصّدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه (حوالي ٣٠٦ـ ٣٨١ هـ)، وقد استعرض فيه (قدس سره) حياةَ الإمام الرّضا (عليه السلام)، والأحاديثَ المرويّةَ عنه، وكذا التي رواها عن آبائِه الطاهرين (عليهم السلام).

ويعدّ الكتابُ من أهمِّ المصادر الشيعيّةِ على الصعيد الفقهيِّ والعقائديّ والأخلاقيّ والتاريخيّ، ويعرفُ في الوسط العلمي بـ (عيون الأخبار)؛ اختصاراً.

أشار الشيخُ الصّدوقُ في مقدّمة الكتاب إلى الغاية من وراء تأليف الكتاب بقولِه: «وقعَ إليَّ قصيدتانِ من قَصائد الصّاحبِ الجَليل، كافي الكُفاة، أبي القاسم، إسماعيل بن عبّاد، في إهداءِ السلام إلى الرضا، عليٍّ بنِ موسى (عليهم السلام)، فصنّفتُ هذا الكتابَ لخزانتِه المعمورةِ ببقائِه؛ إذ لم أجد شيئا آثرَ عندَه وأحسنَ موقِعاً لديه من علومِ أهلِ البيتِ (عليهم السلام)؛ لتعلُّقِه بحبِّهم، واستمساكِه بولايتِهم، واعتقادِه بفرضِ طاعتِهم، وقولِه بإمامتِهم، وإكرامِه لذريَّتهم، وإحسانه إلى شيعتِهم، قاضياً بذلك حقَّ إنعامِه، ومتقرّباً به إليهِ؛ لأياديه الزُّهر عندي، ومننه الغرّ لديّ، ومتلافياً بذلك تفريطي الواقعَ في خِدمة حضرتِه، راجياً قبوله لعذري، وعفوه عن تقصيري، وتحقيقه لرجائي وأمَلي، والله تعالى ذكرُه يبسطُ بالعدل يدَه، ويعلي بالحقّ كلمتَه، ويديمُ على الخير قدرتَه. يسهّل المحال بكرمه وجودِه. وابتدأتُ بذكر القصيدتين؛

وكتابِ الأمالي[١]، وكتابِ الاحتجاج[٢]، ونحوِها، فينبغي مراجعةُ مثلِ

لأنّهما سببٌ لتصنيفي هذا الكتاب. وبالله التوفيق». الصدوق، محمّد بن عليّ، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص١٢.

وقد قام السيّد نعمةُ الله الجَزائريّ بشرح الكتاب في مؤلَّفه (لوامع الأنوار فى شرح عُيون الأخبار)، وهو لا يزال مخطوطاً مع الأسف الشديد.

وأوّله: «به نستعين، الحمدُ لله ربِّ العالمين حَمدا كثيرا. وبعدُ، فإنَّ المذنب الجانى نعمةَ الله الحسينيّ الموسويّ الجزائرىّ يقول: لمّا فرغتُ من شرح التوحيد للصدوق طابَ ثراه، أردتُ أن أكتبَ شرحاً على مشكلاتِ كتابِ عُيون أخبار الرضا عليه وعلى آبائِه وأبنائِه من الصّلواتِ أكملُها، ومن التحيّاتِ أجزَلُها، وسمّيتُه لوامع الأنوار في شرح عيون الأخبار، وعلى الله أتوكّلُ في كلّ الأمور. . .».

وآخرُه: «اللهمّ اشفِ سقامَ قلوبنا من ظلمات الذنوب، ونزِّهْنا من فضايحِ العيوب، واجعل هذا الشرحَ من جملة وسايِلنا عند الإمام عليِّ بنِ موسى الرضا عليه وعلى آبائه من الصلوات أكملُها ومن التسليماتِ أجزلُها.

قال هذه الأحرفَ بلسانه، وحرّرها ببيانه مؤلّفُ الكتاب، المذنبُ الجاني، نعمةُ الله الموسويّ الجزائرىّ».

والنسخةُ محفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران، تحت رقم (٤٩٨٢٩٥).

(١)الأمالي: جَمعُ إملاء. وقد أملى كثيرون من علمائِنا كتباً سُمّيت بالأمالي، من أشهرهم، الشيخُ الصدوق، والشيخُ المفيد، والسيّدُ المرتضى، والشيخُ الطوسيّ.

(٢)الاحتجاجُ على أهل اللجاج، كتابٌ في العقائد من تأليف الشيخ الطبرسيّ (ره)، وهو أبو منصور، أحمدُ بن عليّ بن أبي طالب، من علماء القرن السادس الهجريّ.

يتضمّن الكتابُ مجموعةً من احتجاجاتِه صلى الله عليه وآله، واحتجاجاتِ الأئمّة عليهم السلام،

هذه الكتب، وأخذ الأحكام منها، ولا يقلّد العلماء في فتاويهم؛ فإنَّ أخذَ الفتوى من دليلها هو الاجتهادُ الحقيقيُّ، وكم قد رأينا جماعةً من العلماء ردّوا على الفاضِلَين[1]بعضَ فتاويهما بعدم الدليل، فرأينا دلائلَ تلكَ

وبعضِ الصّحابة، وبعضِ العُلماء، وبعضِ الذريّةِ الطاهرة، على المخالفين في مواضيع مختلفة.

وقد أشار الشيخ الطبرسيُّ ﷺ إلى الهدف من تأليفه، فقال: «ثمّ إنّ الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب، عدولُ جماعة من الأصحاب عن طريق الحِجاج جدّا، وعن سبيلِ الجدال وإن كانَ حَقّا، وقولُهم: إنّ النبيّ ﷺ والأئمّةَ ﷺ لم يجادلوا قطّ، ولا استعملوه، ولا للشيعة فيه إجازةٌ، بل نهوهم عنه، وعابوه، فرأيتُ عَملَ كتابٍ يحتوي على ذكر جُمَلٍ من محاوراتِهم في الفروع والأصول مع أهل الخلاف وذويِ الفُضول، قد جادلوا فيها بالحقّ من الكلام، وبَلغوا غايةَ كلِّ مرام، وإنّهم ﷺ إنّما نَهَوا عن ذلك الضُّعفاءَ والمَساكينَ من أهل القُصور عن بَيان الدين، دون المبرَّزين في الاحتجاج، الغالبين لأهل اللجاج؛ فإنّهم كانوا مأمورين مِن قِبَلهم بمقاومة الخُصوم، ومداولةِ الكُلوم، فعَلَت بذلك منازلُهم، وارتفعت درجاتُهم، وانتشرت فضائلُهم». الطبرسيّ، أحمد بن عليّ بن أبي طالب، الاحتجاج، ص١٣.

(١)المراد بالفاضلَين حين الإطلاق ـ كما هنا ـ المحقّقُ والعَلّامة الحلّيّان قُدّس سرُّهما.

وقد تقدم التعريف بالعلّامة ﷺ، وأمّا المحقّق، فهو: أبو القاسم، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلّيّ، ولد في الحلّة سنة ٦٠٢ هـ درس اللغة العربيّة وأتقنها، وعلمَ الهيئة، والرياضيّات، والمنطق، والكلام.

درسَ الفقهَ والأصولَ عند أبيه الحسن بن يحيى الحلّيّ، وعند أشهر فقهاء الحلّة مثل: محمّد بن جعفر، ابن نما، وفخار بن معد الموسوي، ودرس عنده العلّامة

الفتاوى في غير الأصول الأربعة[١]، خصوصاً كتابَ الفقهِ الرضوي[٢]،

الحليُّ ابنُ أخته، وابنُ داود الحليُّ، وابنا طاووس: السيّد عبد الكريم بن أحمد والسيّد مجد بن علي.

ترك المحقّق الحلّيُّ آثاراً كثيرةً، أشهرها: كتاب شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، الذي كان محور الدراسات العليا في الحوزة العلميّة لقرون، فكان له شروح كثيرة، أشهرها: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، للشهيد الثاني، وجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمّد حسن النجفي.

وله أيضا: المختصر النافع في فقه الإمامية، الذي كان هو الآخر محورَ الدراسات العليا، وله شروح عديدة، من أهمها: المهذَّب البارع في شرح المختصر النافع، لابن فهد الحلّيّ، والتنقيح الرائع لمختصر الشرائع، للفاضل السيوري، ورياض المسائل للسيّد عليّ الطباطبائيّ، وجامع المدارك للسيّد أحمد الخوانساريّ.

كانت وفاته في صبح يوم الخميس، ١٣ ربيع الآخر، سنة ٦٧٦ هـ في الحلّة، وحُمل نعشُه إلى النجف الأشرف، ودفن في حرم الإمام علي عليه السلام. أنظر: الأفندي، عبد الله، رياض العلماء، ج١، ص١٠٤. الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنات، ج ٢، ص ١٨٨. الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، أمل الآمل، ج٢، ص٤٨. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ٤، ص ٨٩.

(١)الحديثيّة المعروفة.

(٢)**كتاب الفقهُ الرضوي**

ويعبَّرُ عنه بالفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام أيضا، وكما هو واضح؛ فقد وقع الكتابُ موضع البحث الطويل بين الأعلام، فذهبَ بعضُهم إلى كونه تأليفَ الإمام الرضا عليه السلام، فيما رفض آخرون ذلك، وأنّه لوالدِ الشيخِ الصّدوق، وقد ذكر كلٌّ من الفريقين أدلّته.

الذي أتى من بلاد الهند في هذه الأَعصار إلى أصفَهان، وهو الآن في خِزانَه[1]شيخِنا المَجلسَيِّ[2]أدام اللهُ أيّامَه؛ فإنَّه قد اشتَمَل على مَدارك

لم يكن الكتابُ متداولاً بين الأصحاب إلى زمان الشيخ المجلسيّ ﭭ، وهو أوّلُ من روَّج لهذا الكتاب، ونبَّه عليه، وبعدَه ولدُه محمّد باقر المجلسيّ صاحبُ البحار؛ فإنّه أورده في بحاره، ووزَّعَ عباراتِه على الأبواب، واستندَ إليها في الآداب والأحكامِ المشهورةِ، الخالية عن المستند ظاهرا، وقال: «وكتابُ فقه الرضا ﯹ، أخبرني به السيّدُ الفاضلُ المحدّثُ القاضي أمير حُسين (طاب ثراه)بعد ما وردَ أصفهانَ، قال: قد اتّفق في بعض سنيٍّ مجاورتي بيت الله الحرام، أن أتاني جماعةٌ من أهل قمّ حاجّين، وكان معهم كتابٌ قديمٌ يوافقُ تاريخُه عصرَ الرّضا صلوات الله عليه، وسمعتُ الوالدَ (رحمه الله) أنّه قال: سمعتُ السيّدَ يقول: كان عليه خطُّه صلواتُ الله عليه، وكان عليه إجازات جماعةٍ كثيرةٍ من الفضلاء.

وقال السيّد: حصلَ لي العلمُ بتلك القرائِنِ أنَّه تأليفُ الإمام ﯹ، فأخذتُ الكتابَ، وكتبتُه، وصحّحتُه، فأخذَ والدي (قدّس الله روحه)هذا الكتابَ من السيّد، واستنسخَه، وصحَّحَه، وأكثرُ عباراته موافقٌ لما يذكره الصدوقُ أبو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند، وما يذكره والدُه في رسالته إليه، وكثيرٌ من الأحكام التي ذكرها أصحابُنا ولا يعلم مستندها مذكورةٌ فيه». فقه الرضا، ج١، ص١١.

واعتمدَ عليه بعدهما السيّدُ صاحبُ الرياض، وصاحبُ مفاتيح الأصول، والشيخُ البحرانيّ، والفاضلُ الكاشانيّ، وحتى الشيخ الأنصاريّ في مكاسبه، وجعلوه في مصافّ الأخبار، ونقلوه في مؤلَّفاتهم.

(١)هكذا في الأصل بدون نقطتين.

(٢)**المجلسيُّ الثاني صاحبُ البحار**

المقصودُ: المجلسيُّ الثاني صاحبُ البحار، محمّد باقر بن محمّد تقي بن

مقصود علي المجلسيّ، المعروف بالعلّامة المجلسيّ (١٠٣٧ ـ ١١١٠هـ)، من فُقهاء الشيعة ومحدثّيهم المعروفين، صاحب المصنَّفات الكثيرةِ غيرِ موسوعته الشهيرة ببحارِ الأنوار، التي تعدّ أكبر دائرة معارف روائية شيعية.

وفي أملِ الآمل: «مولانا الجليل، محمّد باقر بن مولانا محمّد تقي المجلسيّ. عالمٌ، فاضلٌ، ماهرٌ، محقّقٌ، مدقّقٌ، علّامةٌ، فهّامةٌ، فقيهٌ، متكلّمٌ، محدّثٌ، ثقةٌ ثقةٌ، جامعٌ للمَحاسن والفَضائل، جليلُ القَدر، عظيمُ الشّأن، أطالَ الله بقاءَه.

له مؤلَّفاتٌ كثيرةٌ مفيدةٌ، منها: كتابُ بحار الأنوار في أخبار الأئمّة الأطهار، يجمعُ أحاديثَ كُتب الحديثِ كلِّها إلّا الكتبَ الأربعةَ ونهجَ البلاغة، فلا ينقل منها إلّا قليلاً، مع حُسن الترتيبِ، وشرحِ المُشكلاتِ، وهو خمسةٌ وعشرون مجلَّدا، وكتابُ جَلاء العُيون، وكتابُ حَياة القُلوب، وكتابُ عَين الحياة، وكتابُ مشكاة الأنوار في فَضل قراءَة القُرآن، فارسيٌّ، وكتابُ حلية المتَّقين، وكتابُ تُحفة الزائر، وكتابُ مَلاذِ الأخيار في شرح تهذيب الأخبار، وكتابُ مرآة العُقول في شَرح الكافي، وكتابُ الفوائد الطريفة في شرح الصّحيفة الشّريفة، ورسالةٌ في الرَّجعة، ورسالةٌ في اختيار السّاعات، وجواباتُ المسائل الطوسيّة، وشرحُ رَوضة الكافي، ورسالةٌ في المَقادير، ورسالةٌ في الرجال، ورسالةٌ في الاعتقادات، ورسالةٌ في مَناسك الحاجّ، ورسالةٌ في السّهو والشّك، وغيرُ ذلك». ج٢، ص٢٤٨.

وفي لؤلؤة البحرين: «العلّامةُ، الفهّامةُ، غوّاصُ بحار الأنوار، مستخرجُ لآلي الأخبار وكنوزِ الآثار، الذى لم يوجد له في عصره ولا قبلَه ولا بعدَه قرينٌ في ترويج الدينِ وإحياءِ شريعةِ سيّدِ المُرسلين بالتصنيف والتأليف، والأمرِ والنهي، وقمعِ المُعتدين والمخالفين من أهل الأهواء والبِدَع والمعاندين، سيّما الصوفيّة المبتدعين.

وهذا الشيخُ كان إماما في وقته في عِلمِ الحديث، وسائرِ العلوم، وشيخَ الإسلامِ

كثيرة للأحكام، وقد خَلَت منها هذه الأصولُ الأربعةُ وغيرُها.

وأمّا أصولُ الفقه[١]، فله مَدخَلٌ عَظيمٌ في الاجتهاد، ويتوقَّف على أكثر[٢]مباحثِه المدوَّنة فيه، ويدخلُ فيه أحوالُ الأدلّة عند التّعارض، وغيرُ ذلك.[٣]

بدارِ السّلطنةِ أصفهان، رئيساً فيها بالرياسة الدينيّة والدنيويّة، إماماً في الجُمعة والجماعة، وهو الّذى روّج الحديثَ ونشرَه، لا سيّما في الديار العجميّة، وترجمَ لهم الأحاديثَ العربيّةَ بأنواعِها بالفارسيّة، مضافاً إلى تصلّبه في الأمر بالمعروفِ والنهى عن المنكر، وبسطِ يدِه بالجودِ والكرمِ لكلّ من قَصَده وأمَّ، وقد كانت مملكةُ الشاه سلطان حُسين لمزيد خُمولِه وقلّةِ تدبيره للمُلك محروسةً بوجود شيخِنا المذكور، فلمّا ماتَ، انتقَضَت أطرافُها، وبدأ اعتسافُها، وأُخذت في تلك السنة من يده بلدةُ قندهار، ولم يزل الخرابُ يستولى عليها حتّى ذهبت من يده. . .

.

توفّي طابَ ثراه للسّنة الحادية عشرة بعد المائة والألف». ص٥٥ـ ٩٥. وأنظر لتفصيلات أخرى في حياته ﷺ: روضات الجنّات، ج٢، ص٧٨ـ ٩٣.

(١)**عودة إلى أهميّة علم الأصول وعظيم مدخليّته**

(٢)سيأتي بعونه تعالى بالتفصيل الكلامُ عن مسائل علمِ الأصولِ ومباحثِه، ومقدارِ دخالتِها في عمليّة الاستنباط.

(٣)لمّا تعرّض المصنّفُ إلى عِلم الأصول وأهميّته ودوره الفاعلِ في عمليّة الاستنباط، صارَ لِزاما علينا أن نشير هنا إلى مطلبَين مهمّين في هذا المجال، والتعجيل بطرحهما هنا قبل ما سيأتي من الكلام المفصّل في هذا الموضوع:

أوَّلاً: أدوارُ علم الأصول

تكلّم كثيرون في تاريخ علم الأصولِ والأدوارِ التي مرَّ بها، ولكنّنا هنا نقتصر

على أهم ما ورد في هذا المجال، وهو ما تقدّم به السيّد الإمام السيستاني (أدام الله ظله الوارف)، حسب ما جاء في تقريرات درسه الشريف.

وقد طرح (حفظه الله) تقسيما ثلاثيّا للأدوار التي مرّ بها علم الأصول، إلّا أنّه أشار قبل ذلك إلى نقطة فنيّة في غاية الأهميّة، وهي أنَّ معيار (الدور) لا يرتبط بالمرحلة الزمنيّة للعلم؛ إذ ربّما تمرّ المرحلةُ الزمنيّةُ من دون حصول أيٍّ تطوّر وتجديد في مسيرة العلم وتكامله، وإنّما معيار الدور الذي يتميّز به عن غيره من الأدوار، إنّما هو بروز النظريّات المتطوّرة التي تدفع بمسيرة الفكر للأمام، والذي أسماه (صراع الأفكار).

وعلى هذا الأساس، فقد قسّم الأدوارَ إلى ما يلي:

الدور الأوَّل: موقف علماء الشيعة من المَدارس الأخرى وممّن تأثّر بها

بيان ذلك: إن هناك مدرستَين متصارعتَين في مَجال تَحديد الحكم الشرعيّ، وهما: مدرسةُ الرأي، ومدرسةُ الحديث، فمدرسةُ الرأي بدأت شرارتُها من بعض الصّحابة والخُلفاء الذين منعوا من تدوين السنّة لأهدافٍ سياسيّةٍ معيّنة، وأخذوا بآرائهم وتصوّراتهم الشخصيّة في ما يناسب المصلحةَ العامّة، وامتدّت هذه المدرسةُ للقرن الثاني؛ حيث كانت هي الطابعَ العامَّ للعراقيّين أتباع أبي حنيفة، الذين قالوا بحجّيّة القياس والاستحسانِ، والتزموا بالنقد الداخليّ للأحاديثِ؛ بمقارنتها مع الأصول العامّة في الإسلام.

وأمّا مدرسةُ الحَديث، التي نشأت كردٍّ فعل لامتدادِ مدرسةِ الرأي، وتجسَّدَت في المذهب الحنبليّ والمالكيّ أكثر من بقية المذاهب، فقد أفرَطَت في الاعتماد على الحديث بمجرد كونه خبرَ ثقةٍ، من دون ملاحظة القواعد العامّة.

وقد تأثَّر بكلّ واحدة من المدرستَين بعضُ علماء الشيعةِ، كما حُكي عن ابن الجُنَيدِ في قوله بالقياس إن صحَّ ذلكَ، وحُكي عن بعض آخر ما يناسب أقوال

الحشويّة. لذلك، ومن هذا المنطلق، خاضَ علماءُ الشيعة الفكرَ الأصوليَّ، وبدأ الدور الأوَّل من مسيرته في مواجهة مدرسة الرأيِ ومدرسةِ الحديثِ ومن تأثّر بهما من عُلماء الإماميّة.

الدور الثاني: الصراع الفكريّ بين المدرسة الأصوليّة والأخباريّة

بيان ذلك: أنّ الشيعةَ بعدَ استقرارهم السياسيّ في عهد الصفويّة في أوائلِ القرنِ العاشرِ، برزت فيهم المدرسةُ الأَخباريّة، المتمثّلة في الملّا أحمد أمين الأسترابادي ومن تأثّر به، كالمجلسيَّين، والفيضِ الكاشانيِّ، والحرِّ العامليّ، والشيخِ يوسف البحرانيِّ، وكان من عوامل بروز هذه المدرسة تصوُّرُ بعضِ علماءِ الشيعة أنَّ القواعدَ الأصوليّةَ المساهمةَ في استنباط الحكم الشرعيِّ تعتمدُ على الفكر الكلاميّ والفلسفيِّ، ممّا أدّى لابتعادِ الحكمِ الشرعيِّ عن مصادره الصافية، وهي رواياتُ أهلِ البيتِ عليهم السلام، ومن هنا، بدأ الصراعُ الفكريُّ الحادُّ بين المدرستَين، واستفاد الفكرُ الأصوليُّ تطوّراً كبيراً من هذا الصراع، وتقدَّم تقدُّما عجيبا على يد الوحيد البَهبَهانيّ، والمحقّق القمّيّ، وصاحبِ الفصول، والعلّامةِ الأنصاريّ.

الدور الثالث: المرحلة الفعليّة التي نعيشها

بيان ذلك: أنّ الفترة التي نعيشها الآن ـ بمقضتى العوامل الاقتصاديّة والسياسيّة ـ تمثّل الصراعَ الحادَّ بين الثقافةِ الاسلاميّة والثقافاتِ الأخرى على مختلف الأصعدة، فلا بدّ من تطويرِ علمِ الأصولِ وصياغتِه بالمستوى المناسب للوضعِ الحضاريّ المُعاش.

أنظر: الخبّاز، السيّد منير، الرافد في علم الأصول (تَقريراً لأَبحاث سماحة السيد السيستانيّ (حفظه الله)الأصوليّة)، ص٩-١١.

ثانياً: التعريف بمباحث علم أصول الفقه

سيأتي الكلام مفصَّلا في تعريف علم الأصولِ وضرورتِه في عمليّة الاستنباط

من زوايا مُختلفة، أغلبُها مشتركٌ بين الأصوليّين والأَخباريّين، إلّا أنَّ المهمَّ هنا فعلا هو الكلام ولو باختصار عن مباحِثِه وتنوّعها.

إن المباحث التي يعنى علم الأصول بها وبالبحث فيها متعدّدةٌ متنوّعةٌ مختلفةٌ، يجمعها أنَّها القواعدُ الممهّدة للاستنباط كما يعبّرون، أو العناصر المشتَركة في عمليّة الاستنباط، وهو ما لا يختلف فيه المدرستان عموما. ونذكر هنا بعضُ الكلمات الواردة في تقسيم هذه المباحث:

أوَّلاً: تقسيم الشيخ المظفَّر لمباحثِ علمِ الأصول

يعدُّ الشيخُ المظفَّر من المجدّدين في علم الأصول، بل وفي غيره من العلوم، كالمنطق وغيره، وقد ألَّف كتابَ (أصول الفقه)الذي يعَدُّ المنهجَ الدراسيَّ في علم الأصول في المرحلة الأوّليّة للدراسات الحوزويّة، هذا طبعا قبل تأليف السيّد الشهيد لكتابه في الأصول (دروس في علم الأصول، المعروف بالحَلَقات، حيث يدرَّس اليوم بدلا عن أصول الشيخ المظفر في الكثير من الحوزات العلميّة.

وقد قسَّم الشيخُ المظفَّر مباحثَ علم الأصول إلى أربعة أقسام:

١. مباحث الألفاظ

وهي تبحثُ عن مَداليل الألفاظِ وظواهرِها من جهة عامّة، نظير البحث عن ظهور صيغة (إفعل)في الوجوب، وظهورِ النهيِ في الحُرمة، ونحو ذلك.

٢. المباحثُ العقلية

وهي ما يَبحث عن لوازم الأَحكام في أنفسها، ولو لم تكن تلك الأحكامُ مدلولةً للّفظ، كالبّحث عن المُلازمة بين حُكم العقلِ وحكمِ الشرع، وكالبحثِ عن استلزامِ وجوبِ الشيءِ لوجوبِ مقدّمته.

٣. مباحث الحجّة

وهي ما يبحث فيه عن الحجيّة والدليليّة، كالبحثِ عن حجيّة خبر الواحدِ،

وحجيّة الظواهرِ، وحجيّة ظواهرِ الكتاب، وحجيّة السنّة، والإجماعِ، والعقلِ، وما إلى ذلك.

٤ . مباحث الأصول العمليَّة

وهي تبحثُ عن مَرجِع المجتهدِ عند فقدانِ الدليلِ الاجتهاديّ، كالبحثِ عن أصلِ البراءةِ، والإحتياطِ، والاستصحاب، ونحوها.

فمقاصد الكتاب عنده ﷺ أربعة، وكذا له خاتمةٌ تبحثُ عن تَعارض الأدلّة (مباحث التعادُل والتَّراجيح)، فالكتابُ يقع في خَمسَة أجزاء.

وقد ذَكَرَ أنَّ هذا التَّقسيمَ حديثٌ تنبّه له المحقّقُ الأصفهانيّ ﷺ، وأنّه أفاده في دورة بحثِه الأخيرةِ، وأنَّه التقسيمُ الصحيحُ الذي يجمعُ مسائلَ علم الأصول، ويدخل كلٌّ مسألة في بابها.

أنظر: المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، ص٣-٤.

ثانياً: تقسيم السيّد الخوئيّ لمباحث علم الأصول

يعدّ السيّد الخوئيُّ من أعلام الفقه والأصول في العصر الحاضر، فقد قدّمَ خَدَماتٍ منقطعةَ النظير لهذين العِلمَين وغيرِهما، من خلالِ ما ألّفه ودرَّسه في هذا المجال.

وقد ذكر ﷺ أيضا في هذا الصدد أنَّ مباحث هذا العلم لها أربعة أقسام، إلّا أنَّها تختلف عن تلك الأقسام التي ذكرها المحقّق المظفَّر، وهي:

القسم الأوَّل: ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعيّ بعلمٍ وجدانيّ، وبنحو البتِّ والجزم، وهي مباحث الاستلزامات العقلية، كمبحث مقدِّمة الواجب، ومبحث الضدّ، وغيرها.

القسم الثاني: ما يوصل إلى الحكم الشرعيّ التكليفيّ أو الوضعيّ بعلم جعليٍّ تعبديٍّ، وهي مباحث الحجج والأمارات.

ومن الإجماع والخلاف: أن يعرف أنَّ ما يفتى به لا يخالفُ الإجماع، إمّا بوجود موافق من المتقدّمين، أو بغلبة ظنِّه على أنَّه واقعةٌ مستجدّةٌ لم يبحث عنها السابقون بحيث حصل فيها أحدُ الأمرين، لا معرفة كلِّ مسئلة أجمَعوا عَليها أو اختَلفوا فيها.[١]

وأمّا دلالةُ العَقل، من الاستصحاب[٢]

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفة العمليَّة الشرعيّة للمكلَّفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعيِّ واليأسِ عن الظَّفَر بأيّ دليل، من عمومٍ أو إطلاق، بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هو وظيفة العبوديّة في مقام الامتثال، وهي مباحث الأصول العمليَّة الشرعيّة، كالاستصحابِ، والبراءةِ، والاشتغال.

القسم الرابع: ما يَبحَث عن الوظيفة العمليَّة العقليّةِ في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدّي إلى الوظيفة الشرعيّة، من دليل، أو أصل عمليٍّ شرعيٍّ، وهي مباحث الأصول العمليَّة العقليّة، كالبراءةِ والاحتياط العقليَّين.

أنظر: الفياض، إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص ٦–٧.

(١)هذا طبعا من ناحية التحرُّز من مخالفة الإجماع، وإلّا، فالإجماعُ ـ بشروط خاصّة ـ من جُملة الأدلّة الأربعة كما هو معلوم، ولذا، لابدّ من العلم به حيث انعقد؛ ليستدلَّ به.

(٢)قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: «قاعدة (٩٦): استصحابُ الحال حجّة عند أكثر المحقّقين، وقد يعبّر عنه بأنَّ الأصلَ في كلِّ حادث تقديرُه في أقرب زمان، وبأنَّ الأصلَ بقاءُ ما كان على ما كان.

وهو أربعة أقسام:

أحدُها: إستصحابُ النفي في الحكم الشرعيّ إلى أن يرد دليل، وهو المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة». الشهيد الثاني، زين الدين، ج١، ص٢٧١.

وقد نقل المحقّقُ الجَزائريُّ في كتابه (كشف الأسرار في شرح الاستبصار) ما يُقصد بدليل العقل عن الشهيد الأوّل؛ فقال: «قال الشهيد (رحمه اللّه) في (الذكرى): دليلُ العقل قسمان:

قسمٌ لا يتوقَّفُ على الخطاب، وهو خمسةٌ:

(الأوّل) ما يُستفاد من قضيّة العقل، كوجوب قضاء الدين، وردّ الوديعة، و... وورود السّمع في هذه مؤكّد.

(الثاني) التمسُّك بأصل البراءة عند عدم الدليل، وهو عامٌّ الورود في هذا الباب، كنفي الغَسلَة الثالثة في الوضوء، أو الضربة الزائدة في التيمّم، أو نفي وجوب الوِتر، ويسمّى (استصحابُ حال العقل).

وقد نبَّه عليه في الحديث بقولهم عليهم السلام: (كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حَلال حتّى تعرفَ الحرامَ بعينه فتَدَعَه)، وشبه هذا.

(الثالث) لا دليلَ على كذا، فينتفي، وكثيرا ما يستعمله الأصحابُ، وهو تامٌّ عند التتبُّع التامّ، ومرجعُه إلى أصل البراءة.

(الرابع) الأخذُ بالأقلِّ عندَ فقدِ دليلٍ على الأكثر، كدية الذميِّ عندنا؛ لأنَّه المتيقَّن، فيبقى الباقي على الأصل. وهو راجع إليها.

(الخامس) أصالة بقاء ما كان، ويسمّى استصحابُ حالِ الشرع، وحال الإجماع في محلّ الخلاف، كصحّة صلاة المتيمّم يجدُ الماء في الأثناء، فنقول: طهارتُه معلومة، والأصلُ عدمُ طارئ، أو صلاتُه صحيحةٌ قبل الوجدان، فكذا بعده.

واختلفَ الأصحابُ في صحّته، وهو مقرّر في الأصول.

(القسم الثاني) ما يتوقّف العقلُ فيه على الخِطاب. وهي ستّة:

(أوّلها) مقدّمة الواجب المُطلق، شرطاً كانت كالطهارة في الصلاة، أو وُصلةً كفعلِ الصلواتِ الثلاثِ عند اشتباه الفائتة... .

والبراءة الأصليّة[١] وغيرها، فَهي داخلة في الأصول، وكذا معرفةُ ما يُحتجُّ

(ثانيها) إستلزامُ الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه... .

(ثالثها) فَحوى الخِطاب

وهو أن يكون المسكوت عنه أولى بالحُكم، كالضرب عند التّأفيف.

(رابعها) لحنُ الخِطاب، وهو ما استُفيد من المعنى ضرورة، مثلُ قوله تعالى: ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾.

(خامسها) الدليلُ، وهو المسمّى بالمَفهوم، وأقسامَه كثيرة: الوصفيّ، والشرطيّ، وهما حجَّتان عند بعض الأصحاب، ولا بأس به، وخصوصا الشرطيّ.

والعدديّ، وله تفصيلٌ معروفٌ بحسب الزيادة والنقصان.

والغائيُّ، مثل: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إلى اللَّيْلِ﴾، وهو راجعٌ إلى الوصفيّ.

والحصر، وهو حجة.

أما اللّقبيُّ، فليس بحجّة؛ لانتفاء الدلالات الثلاثِ... .

(وسادسُها) ما قيل إنَّ الأصلَ في المنافع الإباحةُ، وفي المضارّ الحرمةُ، وتحقيقُه في الأصول). (انتهى)». الجزائريّ، السيّد نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج٢، ص١٠٧ـ١١٢.

وعبارةُ الذكرى المنقولةُ تجدُها فيها في سياق مرجّحات أحد الخبرين المتعارضين فيها، ص٥٢ـ ٥٤.

(١)المُرادُ من البراءة الأصليّة هو «أصالةُ خلوّ الذمّة من الشواغل الشرعيّة»، كما هو تعبير المحقّق الحلّيّ رحمه الله. قال في المعارج:« وإذا ثبت هذا ، فاعلم أنَّ الاصل خلوُّ الذمّة عن الشواغل الشرعيّة ، فإذا ادّعى مدّع حكماً شرعيّاً ، جاز لخصمه أن يتمسّك في انتفائه بالبراءة الأصليّة، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتا، [لكان] عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك، فيجب نفيُه، ولا يستمر هذا الدليل إلّا

به من القياس.

ببيان مقدّمتين :

إحداهما: أنّه لا دلالة عليه شرعا؛ بأن (نضبط) طرق الاستدلالات الشرعيّة، ونبيّن عدم دلالتها عليه.

والثانية : أن (نبيّن) أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً، لدلّت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنّه لو لم يكن عليه دلالة، لزم التكليف [بما لا طريق للمكلف إلى لعلم به ، وهو تكليف] بما لا يطاق، ولو كان عليه دلالة غير تلك (الأدلّة)، لما كانت أدلّة الشرع منحصرة [فيها]، لكن، قد بيّنّا انحصار الأحكام في تلك الطرق.

وعند هذا يتمُّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم». المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، ص٢١٢ـ ٢١٣.

ويعبّر عن البراءة الأصليّة بأصالة النّفي، وهي عينُها أصالة البراءة الأعمّ من العقليّة والشرعيّة، ولهذا، تجدهم ـ قدماء الأصوليّين ـ يستدلّون عليها تارة بقاعدة قبح التكليف بما لا يُطاق، وتارة أخرى يستدلّون عليها بالروايات.

نعم، البراءةُ الأصليّةُ العقليّةُ كانت تصنَّف في ضمن الأدلّة العقليّة القطعيّة؛ وذلك لأنّهم كانوا يُرجعون البراءةَ الأصليّةَ إلى استصحابِ حالِ العقلِ، وحيث أنّ دليلَه عندَهم هو قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق، لذلك كانت البراءة الأصليّة ـ كاستصحابِ حالِ العقل ـ من الأدلة العقليّة القطعيّة.

ثمَّ أنّها بعد ذلك صُنّفت في ضمن الأدلّة الظنيّة؛ وذلك تبعا للاستصحاب أيضا، حيثُ أنّه عُدَّ من الأدلّة الظنيّة؛ لإفادته الظنَّ ببقاء الحالة السابقة، فحيثُ أنّ الحالةَ السابقةَ كانت عدمَ التكليفِ، فإنَّ ذلك يوجب الظنَّ ببقاء الحالة على ما هي عليه.

أنظر: صنقور، محمّد، المعجم الأصولي، ج١، ص٤٠٣، ٤٠٧ـ ٤٠٨.

ولم يُتَعرَّض لِعلمِ الرياضيّ[١]، وبعضُهم ذكرَه[٢]؛ لأنَّ معرفةَ القِبلةِ موقوفة عليه، وكذلك علمُ الحِساب؛ لمكان الفرائضِ والمواريثِ، وكذلك الهندسةُ؛ لأنَّه يتوقَّف عليها معرفةُ أحوالِ الحياضِ وكيفيّاتها، كما أشار إلى طَرفٍ منه شيخُنا البهائيُّ طابَ ثراه في الحَبلِ المَتين.[٣]

---

(١)**٨. عدم التعرّض لاعتبار علم الرياضيات**

(٢)قال السيوطيُّ: «الثَّاني عشر: علمُ الحساب. وهذا شرط في المجتهد المطلق، وأمّا المجتهدُ في ما عدا الفرائض ونحوها، فلا يُشترط فيه، ولهذا، لم يذكرْه الشيخانِ ولا غيرُهما سوى الأستاذ أبي مَنصُور». السيوطيّ، عبد الرحمن، تقرير الإستناد في تفسير الاجتهاد، ص٤٩.

(٣)كتاب: الحبلُ المَتين في أحكام الدين للشيخ البهائي ﷰ.

وقد جاء فيه في أحكام الماء والحيضان: «ثمَّ لا يخفى عليك أنَّ أشكالَ الحيضانِ والغدرانِ شديدةُ الاختلافِ، ومعرفة مساحتها والعلم ببلوغها الكريّة لا يتيسّر غالبا إلّا بالرجوع إلى ما يقتضيه القواعدُ الحسابيّةُ والأصولُ الهندسيّةُ، ولم يتصدَّ الأصحابُ قدّسَ اللهُ أرواحَهم لبسطِ الكلامِ في ذلكَ، مع أنَّه من المهمّاتِ، والخوضَ فيه أهمّ من خوضهم في حساب الوصايا المُبهمةِ والإقراراتِ وميراثِ الخُناثى ومن تحرَّرَ بعضُه، وغيرُ ذلك؛ فإنّها أمورٌ لا يتّفقُ وقوعُها إلّا نادراً، بخلاف ما نحن فيه فإنّه ممّا يكثرُ الاحتياجُ إليهِ، ويتوافرُ الدواعي إلى الاطّلاع عليهِ، فلا بأس بإطلاقِ عَنانِ القَلم في هذا البابِ، وإن أدّى ذلك إلى الإطناب.

وقد كانَ سبقَ منّي في عنفوان الشباب إملاءُ رسالةٍ في هذه المسألة، فرأيت أن أورد خلاصتَها في هذا الكتاب، مع زياداتٍ لطيفةٍ تهشُّ إليها الطباعُ القويمةُ، ويتشحّذُ بها الأذهانُ المستقيمةُ، فأقول وبالله التوفيق:

إنَّ المساحةَ المبحوثَ عنها هنا هي استعلام ما في الماء، من أمثالِ مكعّب

وأمّا علم العَروض والقَوافي[1]، فهو وإن ذَكَره بعضُ علمائنا قدس الله أرواحهم في جملة علوم الاجتهاد؛ لتوقُّف معرفة أوزان الأشعار التي يؤتى بها شاهدا على المطالب العلميّة عليه، إلّا أنّ الظاهر عدم الاحتياج إليها كثيرا، مع أنَّ الأولى قراءة كتاب منها، كشرحِ الخزرجيّة[2]، أو كتابِ

الشّبرِ وأبعاضِه؛ ليُعلم أنَّه هل بلغ الكرَّ أم لا؟

والمرادُ بمكعَّب الشّبرِ مجسَّمٌ ما يحيطُ به ستّةُ مربَّعاتٍ متساويةٍ طولُ كلٍّ من أضلاعِها شبرٌ، فمعنى قولهم: الكرُّ ما بلغ تكسيرُه اثنين وأربعينَ شبراً وسبعةَ أثمانِ شِبر: أنَّه ما اشتملَ على اثنينِ وأربعينَ مجسَّما تامّا، كلٌّ منها مكعَّبُ الشبر، ومجسمٌ آخرُ هو سبعةُ أثمانٍ مكعَّبة.

ثمَّ أصولُ الصور هنا سبع وعشرون؛ فإنَّ الطولَ إمّا صحيحٌ أو كسرٌ أو مركَّبٌ منها، وعلى كلٍّ من الثلاث، فالعَرَضُ كذلك، وعلى كلٍّ من التِّسعِ، فالعُمقُ كذلك، فإنَّ كان كلٌّ من الأبعادِ الثلاثةِ صحيحاً، فظاهرٌ، وإن كان كلٌّ منها كَسرا، فمعلومٌ أنَّه عن بلوغ الكريّة بمراحل...». البهائي، محمّد بن الحسين، الحبلُ المَتين في أحكام الدين، ص١٠٩.

(١)٩. **الظاهر عدمُ الاحتياج إلى علِم العَروض والقَوافي**

(٢)أصلُ الكتاب المشروح اسمه (الرامزةُ الشافيةُ في عِلم العَروض والقافِية)، ويقال: «متنُ الخزرجيّة»، و: «ميزان الشعر»، وهي قصيدة في علم العَروض من البَحر الطويل، تعدّ من مُتون الشعر التعليميّ، من قبيل ألفيّة ابنِ مالِك، وابنِ معطي قبله، وغيرهما.

والرامزةُ لضياء الدين، أبي محمّد، عبد الله بن محمّد الخزرجيّ الأندلسيّ، المولود في مدينة (بيغو) في الأندلس سنة (٥٩٠هـ)، المتوفّى سنة (٦٢٦هـ).

وقد شُرحت هذه القصيدة من قِبل كثيرين، منهم: أبو القاسم، محمّد بن أحمد

الكافي في العَروض والقَوافي [(١)].

والحقُّ[(٢)] أنَّ من أراد رُتبةَ الاجتهادِ المُطلق، ينبغي له قراءةُ كثيرٍ من العلوم، والاطّلاع عليها، كعلمِ الطبِّ، والحكَمةِ الطبيعيّةِ، والنظريّة[(٣)]،

بن شريف السبتي الغرناطيّ (٧٦٠هـ)، واسمُ شرحه: شرح القصيدة الخزرجيّة في العَروض والقوافي، وهو أوّلُ شرحٍ للرامزة.

وبدر الدين، أبو عبد الله، محمّد بن أبي بكر بن عمر الدمامينيّ المالكيّ (٨٢٧هـ)، واسم شرحه (العيونُ الغامزةُ على خبايا الرامزة).

وأبو بكر بن محمّد بن أحمد بن مرزوق الحفيد العجيسيّ (٨٤٢هـ)، واسمُ شرحه (المفاتيحُ المرزوقيّة لحلِّ الأقفال واستخراج خبايا الخزرجية).

وغير هؤلاء كثير. أنظر: مجاهدي، صباح، المفاتيح المرزوقية لحلّ الأقفال واستخراج خبايا الخزرجيّة: تحقيقٌ ودراسة، ص١ـ ٥٣.

(١)الكافي في علمَي العَروض والقَوافي، لشهاب الدين، أبي العبّاس، أحمد بن عبّاد بن شعيب القنائيّ الشافعيّ، المعروف بالخوّاص؛ إذ بدأ حياتَه بالتكسُّب بالمَراوحِ التي كان يعملُها بنفسه من الخوص، قبل أن يلتحق بالأزهر الشريف وهو في العشرين من عمره، تُوفّي سنة (٨٥٨هـ). أنظر: الكافي في علمي العروض والقوافي، تحقيق: الدكتور عبد المقصود محمّد عبد المقصود، مقدمة التحقيق.

(٢)١٠. **توقف رتبة الاجتهادِ المطلقِ على قراءة كثيرٍ من العلوم**

سيأتي الكلام بالتفصيل في تقسيم الاجتهاد الى المطلق والمتجزئ، فنبيّن المراد من ذلك، وأنّه ممكن أم لا.

(٣)الحكمة إما نظريّة وإما عمليّة، والنظريّةُ هي العلم بغير العمل من الموجودات، وغايتُها الحاصلةُ منه استكمالُ القوّة النظريّة. وتقسَّم الحكمةُ النظريّة إلى ثلاثة أقسام: الطَّبيعيّة، والتَّعليميّة، والإلهيّة.

فإنَّ موضوع جميع العلوم هو الموجود قبل التَّخصيص أو بعدَه، فالنّظريّة إمّا علمٌ بأحوال الموجود المقارن للمّادة في الحدّ والوجود، أو المفارِقِ عنها فيها، أو في الحدّ فقط، والأوّل: الأولى، والثّاني: الثّالثة، والثالث: الثانية.

وموضوعُ الحكمة الطبيعيّة الأجسامُ من جِهة ما هى متحرّكةٌ وساكنة. أنظر: النَّراقيّ، مهدي بن أبي ذر، شرح الإلهيّات من كتاب الشفاء، ص٤ـ ١١.

وقال ابن سينا في عيون الحكمة: «الحكمةُ: استكمالُ النفس الإنسانيّة بتصوّر الأمور والتصديق بالحقائق النظريّة والعمليّة على قدر.

والحكمة المتعلّقة بالأمور النظريّة التى إلينا أن نعلمها وليس إلينا أن نعملها تسمّى حكمة نظريّة، والحكمة المتعلّقة بالأمور العمليَّة التى إلينا أن نعلمها ونعملها تسمّى حكمة عمليّة». إبن سينا، أبو علي، عيون الحكمة، ص١٦.

وفي العيون أيضا: «وأمّا الحكمةُ النظريّة، فأقسامُها ثلاثة: حكمةٌ تتعلَّق بما فى الحركة والتغيّر، وتسمى حكمة طبيعيّة، وحكمةٌ تتعلَّق بما من شأنه أن يجرّده الذهن عن التغيّر وإن كان وجودُه مخالطاً للتغيُّر، ويسمّى حكمة رياضيّة، وحكمةٌ تتعلَّق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطةِ التغيَّر فلا يخالطه أصلاً، وإن خالَطَه، فبالعرض لا أنَّ ذاتَه مفتقرةٌ فى تحقيق الوجود إليه، وهى الفلسفة الأوليّة، والفلسفة الإلهيّةُ جزءٌ منها، وهى معرفة الربوبيّة.

ومبادىءُ هذه الأقسام التى للفلسفة النظريّة مستفادة من أرباب الملّة الإلهيّة على سبيل التنبيه، ومتصرّف على تحصيلها بالكمال والقوّة العقليّة على سبيل الحجّة». المصدر السابق، ص١٧.

وأما الحكمة العمليَّة، فموضوعُها النفسُ الإنسانيّةُ من حيث اتّصافها بالأخلاق والمَلَكات، وهي العلمُ بأنّه كيفَ يمكنُ اكتسابُ المَلَكات الفاضلة النفسانيّة وإزالة الملكاتِ الرذيلة النفسانيّة، ويسمّى علم الأخلاق على التفصيل الذي حرّره صدرُ

والعمليّة[١]، وبعضِ علم النجوم[٢]، بل وعلم السّحر أيضا؛ لما ذكرَه بعضُ العلماء رضوان الله عليهم؛ من أنّ معرفة علم السحر من الواجبات الكفائيّة، وبه يفرِّق بين النبيِّ والتنبّي.

وقد نقلَ أوثقُ مشائخي[٣]عن شيخنا البهائيِّ رحمه الله، أنَّه كان يقول: إنّي قد فرَّقتُ بمعرفتي بعلم السِّحر بين من نَبعَ الماءُ من تحتِ أصابعِه وهُنَّ مَضموماتٌ إلى راحَتِه، ومَبسوطاتٌ، فالأوَّل مُتَنَبّي، والثاني نَبيّ.

المتألّهين في أوّل شرح الهداية الأثيريّة. أنظر: السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، ج٥، ص٣٦١.

وفي العيون: «أقسام الحكمة العمليَّة: حكمةٌ مدنيّةٌ، وحكمةٌ منزليّةٌ، وحكمة خلقيّةٌ.

ومبدأ هذه الثلاثة مستفادٌ من جهة الشريعة الإلهيّة، وكمالاتُ حدودها تستبينُ بالشريعة الإلهيّة، وتتصرَّف فيها بعد ذلك القوّةُ النظريّةُ من البشر؛ بمعرفةِ القوانين العمليَّة منهم، وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيّات.

والحكمةُ المدنيّةُ فائدتُها أن تعلم كيفيّةَ المشاركة التى تقع فيها بين أشخاصِ الناسِ؛ ليتعاونوا على مصالحِ الأبدان ومصالحِ بقاء نوع الإنسان.

والحكمةُ المنزليّةُ فائدتُها أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد؛ لتنتظم به المصلحة المنزليّة...». ابن سينا، أبو علي، عيون الحكمة، ص١٦.

(١)تبيّن المراد منها مما تقدم.

(٢)**١١. اعتبارُ علم النّجوم وعلم السّحر**

(٣)ممّن كان شيخاً للجزائريّ وتلميذاً للبهاء: الفيضُ الكاشانيّ، ورفيع الدين النائينيّ، والله العالم.

وفي كتابِ إرشاد المَقاصد[١]: لا نزاعَ في تحريم علم السّحرِ، إنّما

---

(١)هكذا في الأصل، وكذا في النسخة رقم (٢) من الكتاب. أنظر: ص٨ يسار.

والصحيحُ: القاصدُ؛ فإنّه كتابُ العالِم المعروف بابن الأكفانيّ، وهو أبو عبد الله، محمّد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاريّ السنجاريّ (نينوى) مولداً، المصريُّ داراً، المُتوفّى سنة (٧٤٩) للهجرة، وعنوانُه الكامل (إرشادُ القاصِدِ إلى أَسنى المَقاصِد).

وقد وَرد في هذا الكتاب العبارةُ التي نقلها المصنِّف ﷺ عينُها، علماً أنَّ الشيخَ البهاءَ في الكَشكول قد نقلَ العبارةَ عينَها عن ابن الأكفاني أيضا. أنظر: البهائيّ، محمّد بن الحسين، الكشكول، ج٣، ص٩٥٣ـ ٩٥٥.

وقد ذكر ابنُ الأكفانيٍّ في هذا الكتاب أنواعَ العُلوم وأصنافَها، وما يبحثُ فيه عنها، ومنافعَها، ومراتبَها، وما يتعلّقُ بذلك من الفوائد المهمّة، وقد بلغت جملةُ ما فيه من العلوم ستّين علماً، وذكر في خاتمة كلٍّ علمٍ أنفسَ ما أُلِّفَ فيه من الكُتب، وجَعلَها على ثَلاثةِ أنواع: مختصرة، متوسّطة، ومبسوطة.

وقدّمَ المؤلِّفُ لكتابه مقدّمةً مطوّلة، تكلّم فيها عن شرف العلم والعلماء، وتأثير العلوم، وشروطِ التعليم والتعلُّم، ثمّ انتقلَ إلى الكلام عن العلوم العربيّة والإسلاميّة، وما أُلِّف فيها، فكان أوّلَ كتاب ينظِّم هذه العلومَ تنظيماً جيّداً، ويرتّبها ترتيباً واعياً سَديداً. لم يسبقْه أحد إلى ذلك، في حين أنَّ كلَّ من جاء بعد ابن الأكفانيّ كان عالةً على كتابه هذا.

ومن المفيد نقلُ ما جاء في مقدّمة هذا الكتاب؛ إذ قال:

«الحمدُ لله الذي خلقَ الإنسانَ، وفضَّله على سائر أنواع الحَيوان بالنُّطق والبيان، والصلاةُ والسّلامُ على رسولِه محمّد سيّدِ بني عَدنان، وعلى آلِه أئمَّةِ الهدى ومصابيحِ الإيمان، وبعدُ: فإنَّ بنا حاجة إلى تكميل نفوسِنا البشريَّة في قواها النظريّةِ والعمليّةِ؛ إذ كان ذلك هو الوسيلة إلى السعادة الأبديّة.

ولمّا كان هذا إنّما يتمّ بالعلم بحقائِقِ الأشياء على ما هي عليه؛ ليُعتقد الحقُّ، ويُفعلَ الخيرُ؛ وجبَ علينا أن نعلم العلمَ المتكفِّل بتحقيق الحقائق، وما هو إليه كالوسائلِ، وما يشتمل على بيان ما يجبُ أن يُقصد من الفضائلِ، ويُتجنَّبَ من الرذائل، فأردتُ أن أذكرَ في هذه الرسالة أنواعَ العلوم على التفصيل؛ ليتبيّن منها هذا الغرض، ويُستفاد منها أمور أُخر بالعَرَض.

الأوّل: تشويقُ الأنفس الزكيّة إلى الكمالات الإنسانيّة؛ فإنّه لا شيءَ أشنعَ ولا أقبحَ بالإنسان مع ما فضّله اللهُ به من النطق وقبول تعلُّم الآداب والعلوم والصنائعِ، من أن يُهملَ نفسَه ويُعرّيها من الفضائل، كيفَ وهو يرى أن الخيلَ المدرَّبةَ على الحُروب، والجوارحَ المعَّلمَةَ ترتفعُ أقدارُها ويغالى في أثمانها لامتيازِها بالفضائِلِ المكتَسبة؟!

الثاني: أنّ الإنسان إذا أرادَ أن يتعلّم علمًا، أو ينظر فيه، عَلِمَ ما يستفيده منه، فيكونُ على بصيرةٍ من أمره، وتقدمةِ معرفته.

الثالث: أن يُعلم حالُ كلِّ علم من العلوم في نفسه، ومرتبتِه بالنسبة إلى غيره من العلوم، وحالُ العالم به، وهل يُستفاد به كمالٌ نافعٌ في المعاد، أو أدبٌ يفيد في المعاش، أو غير ذلك؟

الرابع: أن يقايسَ بينَ العلوم، فيعلم أيّها أفضل وأشرف، وأيّها أيقن وأوثق، وأيّها أوهن وأوهى. وسيأتي لهذا الوجه مِسبار يُعرف به.

الخامس: معرفةُ حال من يدّعي عِلمًا من العلوم، وكشف دعواه، وهل يخبر خبرًا تفصيليًّا عن موضوع ذلك العلم وغايتِه ومبادئِه ومسائلِه ومرتبتِه في العلوم، فيُحسَنَ الظنُّ به فيما ادّعاه؟

السادس: أن يَعلَمَ المتأدّبُ المتفنّنُ، الذي قصده أن يشدوَ جليّات العلوم وظواهرِها على سبيلِ المشارَكَة ما المقدار القصد منها.

السابع: تمكّن من أراد من ذوي الرُّتب أن يتشبّه بأهلِ العلم لأجل كمال رفعتِه

النزاع في مجرّد علمه، والظاهرُ إباحتُه، بل قد ذهبَ بعضُ النظّار إلى أنّه فرضُ كِفاية؛ لجواز ظهورِ ساحرٍ يدّعي النبوّةَ، فيكونُ في الأمّة مَن يقطعُه، وأيضا نعلَم أنَّ منه مَا يقتلُ، فيُقتَلُ فاعلُه قِصاصا.

والسّحر منه حقيقيٌّ ومنه غيرُ حقيقيّ، ويقال له الأخذُ بالعُيون، وَسَحَرةُ فرعونَ أتَوا بمجموعِ الأمرَين[1]، وإليهِ الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاس﴾[2]، ثمّ أردَفوه بالحقيقيِّ، وإليهِ الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾[3].

وعلوّ مرتبته.

وأقدِّمُ مقدّمة تشتملُ على شرفِ العلم والعلماء، وشروطِ التعليم والتعلُّم، وأسمّي هذه الرسالة: (إرشاد القاصد إلى أسنى المَقاصد)

وعزمي ـ إن شاء اللهُ تعالى ـ أن أبسطَ القولَ في العلوم الخفيّة، واختصرَه في العلوم الجليّة تحقيقًا وتخفيفًا.

واللهَ أسألُ أن يهديَ إلى الحقّ، ويعصمّ من الضلالة». النسخة المطبوعَة، ص٩١ـ ٩٢.

وفي هذا الكتاب قبل العبارة التي نقلها المصنف ﷺ في تعريف السّحر: «علمٌ يُستفاد منه حصولُ مَلَكَةٍ نفسانيّةٍ يُقتدرُ بها على أفعال غريبةٍ بأسبابٍ خفيّة.

ومنفعتُه: أن يَعلَمَ ليحذَرَ لا ليَعمَلَ به». ص١٨٠.

(١)بين هذه العبارة والعبارةِ التي تليها في الأصل: «وقدَّموا غيرَ الحقيقيّ؛ ليستعدَّ الحاضرون للانفعال عن الحقيقيّ»، ولم ينقلها المصنّف هنا. أنظر: ابن الأكفاني، محمّد بن ابراهيم، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ص١٨٠.

(٢)الأعراف: ١١٦.

(٣)الأعراف: ١١٦.

ولمّا جُهلت أسبابُ السّحرِ لخفائِها، وتزاحمَت بها الظنونُ، اختلفت الطرقُ إليها.

فطريق أهل الهند تصفيةُ النفس وتجريدُها عن الشواغل البدنيّة بقدر[١] الطاقة الإنسانيّة؛ لأنّهم يرون أنّ تلكَ الآثار إنّما تصدر عن النفس البشريّة[٢]، ومتأخِّروا[٣] الفلاسفة يرون رأيَ الهند، وطائفةٌ من الأتراك تعملُ بعملهم أيضا.

وطريق النَّبَط[٤] عملُ أشياءٍ مناسبةٍ للغَرَض المطلوبِ، مضافةٍ إلى رِقْيةٍ

---

(١)في المطبوع «بحسب». ينظر: ص١٨٠.

(٢)في المطبوع هنا عبارة لم ينقلها المصنّفُ، وهي: «وكتابُ مرآة المعاني في إدراك العالَم الإنسانيّ مدخلٌ إلى هذا الطريق». ينظر: ص١٨٠.

(٣)هكذا في الأصل بالألف بعد الواو، والصحيح بدونها.

(٤)في كتاب العين: «والنَّبَطُ والنَّبيطُ: كالحَبَشِ والحَبِيشِ في التَّقدير، وسُمُّوا به، لأنّهم أوَّلُ من استنبط الأرض، والنِّسبةُ إليهم: نَبَطيٌّ، وهُمْ قومٌ ينزلون سَوادَ العراق، والجمع: الأنباط». الفراهيديّ، الخَلِيل بن أحمد، كتاب العين، ج٢، ص١٠٣.

وفي الصحاح: «والنَبَط والنَبيطُ: قومٌ يَنزلون بالبطائح بين العراقَين». الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج٢، ص١٩٠.

ونلاحظُ عدم فرق يذكر بين ما ذكر في الكتابين المتقدمين، إلّا أنّ الفيّوميَّ ذكر أمرا هامّا في مجال معنى الكلمة؛ فقال: «النَّبَطُ: جيلٌ مِنْ النَّاسِ كَانُوا يَنْزِلُونَ سَوَادَ الْعِرَاقِ، ثُمَّ اُسْتُعْمِلَ فِي أَخْلَاطِ النَّاسِ وَعَوَامِّهِمْ، وَالْجَمْعُ: أَنْبَاطٌ، مِثْلُ: سَبَبٍ وَأَسْبَابٍ، الْوَاحِدُ: نَبَاطِيٌّ، بِزِيَادَةِ أَلِفٍ وَالنُّونُ تُضَمُّ وَتُفْتَحُ، قَالَ اللَّيْثُ: وَرَجُلٌ نَبَطِيٌّ، وَمَنَعَهُ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ.

ودُخنةٍ بعزيمةٍ نافذةٍ في وقتٍ مختار[١]، وتلكَ الأشياءُ تارةً تكونُ تماثيلَ ونقوشًا[٢]، وتارةً عُقدٌ[٣] تعقدُ وينفثُ عليها، وتارةً كتبًا تكتبُ[٤]وتدفنُ في الأرض، أو تطرحُ في الماء، أو تعلَّقُ في هواء[٥]، أو تحرقُ بالنار.

وتلكَ الرقيةُ تضرُّعٌ إلى الكوكب الفاعلِ للغرضِ المطلوب، وتلكَ

وَاسْتَنْبَطْتُ الْحُكْمَ: اسْتَخْرَجْتُهُ بِالِاجْتِهَادِ، وَأَنْبَطْتُهُ إنْبَاطًا، مِثْلُهُ، وَأَصْلُهُ مِنْ اسْتَنْبَطَ الْحَافِرُ الْمَاءَ، وَأَنْبَطَهُ إنْبَاطًا: إذَا اسْتَخْرَجَهُ بِعَمَلِهِ». ». الفيّومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج٩، ١٣٢ج٢، ص٥٩٠.

والنكتة المهمة في الكلام المتقدم، هي قوله: «ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي أَخْلَاطِ النَّاسِ وَعَوَامِّهِمْ»، والظاهر أنه المقصود في كلام المصنف في المتن المنقول عن إرشاد القاصد.

وأمّا ابنُ فارس في معجم مقاييس اللغة، وهو ما يبحث عن أصل الكلمة ومعناها، فقال: «النون والباء والطاء، كلمةٌ تدلُّ على استخراج شيء. واستنبَطْتُ الماءَ: استخرجتُه، والماء نَفْسُه إذا استُخرِجَ نَبَط. ويقال: إنَّ النَّبَط سُمُّوا به لاستنباطهم المِياه». فنراه كعادته يشير إلى الأصل، ابنُ فارس، أحمد بن فارس عجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٣٠٤.

(١)في المطبوع هنا كلمة: «له». ينظر: ص١٨٠.

(٢)في المطبوع: «وتلك الأشياء تارةً تكونُ تماثيلَ، كالطِّلّسْمات، وتارة تصاويرَ ونقوشًا، كالشَّعابيذ». أنظر: ص١٨٠.

(٣)هكذا في الأصل، وفي الإرشاد المطبوع: «عقدا». وهو الأصح. أنظر: ص١٨٠.

(٤)في المطبوع: «ونحو ذلك». أنظر: ص١٨٠.

(٥)في المطبوع: «الهواء». أنظر: ص١٨٠.

الدّخنة عقاقيرُ منسوبةٌ إلى تلك[١] الكَوكب؛ لاعتقادِهم أنَّ تلكَ[٢] الآثارَ إنّما تصدر عن الكواكب. [٣]

وطريقُ اليونان تسخيرُ روحانيّاتِ الأفلاكِ والكواكب، واستنزالُ قواها؛ بالوقوفِ[٤]والتضرُّع إليها؛ لاعتقادهم أنَّ هذه الآثار إنّما تصدر عن روحانيّاتِ[٥] الأفلاكِ والكواكبِ لا عن أجرامها، وهذا[٦]الفرقُ بينهم وبين الصابِئة[٧]، وقدماءُ الفلاسفةِ يميلون إلى هذا الرأي.

---

(١)في المطبوع: «ذلك». أنظر: ص١٨٠.

(٢)في المطبوع: «هذه». أنظر: ص١٨٠.

(٣)في المطبوع: «وكتابُ سحر النّبطِ نقلُ ابنِ وَحشيّة يشتملُ على تفصيلِ هذا الإجمال». أنظر: ص١٨٠.

(٤)ليس في المطبوع: «لديها». أنظر: ص١٨١.

(٥)في المطبوع: «روحانية». أنظر: ص١٨١.

(٦)في المطبوع: «هو». أنظر: ص١٨١.

(٧)**الصابئة**

قال سماحة السيد السيستاني (دام ظله الوارف) في منهاج الصالحين: «المسألة ٢٠٥: في جواز زواج المسلم من المجوسيّة ولو متعةً إشكالٌ، والأحوط لزوماً الترك، وأمّا الصابئة، فلم يتحقّق عندنا حقيقةُ دينهم، وقد يقال: إنّهم على قسمَين، فمنهم: الصابئةُ الحرّانيّين، وهم من الوثنيّة، فلا يجوز نكاحُهم، ومنهم: الصابئةُ المندائيّين، وهم طائفة من النّصارى، فيلحقهم حكمُهم، فإنَّ ثبتَ ذلكَ، كان الحكمُ ما ذُكر، وإلّا، فالأحوطُ لزوماً التّرك مطلقاً». السيستاني، السيد علي، منهاج الصالحين، ج٣، ص٦٨.

وقد بحث كثيرون أبحاثاً مفصّلةً عن الصابئة، بل كتب بعض المؤرّخين كتباً

عنهم، وسأكتفي هنا بنقل ما جاء في تفسير الأمثل للشيخ مكارم الشيرازي عنهم مع بعض التصرّف والاختصار:

من هم الصّابئون؟

يقول الرّاغب الأصفهانيُّ: الصّابئون قومٌ كانوا على دين نوح.

واعتبر البعض أنّهم مشركون، وقيل عنهم إنّهم مجوس، وليسوا كذلك؛ لأن القرآن ذكرهم إلى جانب المشركين والمجوس؛ إذ قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصارى وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا. . .﴾ .

واختلفَ المفسّرون وأصحابُ المِلل والنّحل في تشخيصِ هويّة الصابئين، ووجه تسميتهم.

فالشّهرستانيُّ في (المِلل والنِّحل) ذهبَ إلى أنَّ الصابئةَ مِنْ (صَبَأَ)، أي: انحرف عن طَريق الأنبياء، وهؤلاء قومٌ انحرفوا عن طريق الحقّ ودينِ الأنبياء، فهم «صابئة».

وأمّا الفيوميُّ في (المصباح المنير)، فقد ذهب إلى أن «صَبَأ» تعني: الخروجَ من الدين إلى دينٍ آخر.

وأمّا (دائرةً المعارف الفرنسيّة)، في المجلّد الرابع، ص٢٢، فقد ذكرت أنّ هذه الكلمةَ عربيّةٌ تعني: الانغماسَ في الماء، أو التعميد.

وأمّا (جسينوس)الألمانيُّ، فقد اختار أنّ الكلمةَ عِبريّةٌ، ولا يُستبعد أن تكون مشتقّةً من كلمة تعني: (النّجم).

وأمّا صاحب كتاب (كشّاف اصطلاح الفنون)، فقد ذهب إلى أنّ الصابئين فرقةٌ تعبدُ الملائكةَ، وتَقرأ (الزّبور)، وتتّجه نحوَ القبلة.

وأمّا ما نراه من سبب اختلاف الآراء حول هذه الطائفة، فهو يعود إلى قلّة أفرادِها، وإصرارِهم على إخفاء تعاليمهم، وامتناعِهم عن الدعوة إلى دينهم، واعتقادِهم أنَّ دينَهم خاصٌّ بهم لا عامٌّ لكلّ النّاس، وأنّ نبيّهم مبعوثٌ إليهم لا

لغيرهم. ولذلك، أحيطوا بكثيرٍ من الغموضِ، واكتنفتهم الأسرارُ، وهم يتَّجهون نحوَ الانقراض.

يعتقدُ الصائبةُ أنّ أوّل كتاب مقدّس سماويٍّ نزل على آدم، وبعده على نوح، ثمَّ على سام، ثم على رام، ثم على إبراهيم الخليل، ثمّ على موسى، وأخيراً على يحيى بن زكريّا.

وأمّا كتبُهم المقدّسة، فهي:

١- (كيزاربا)، ويسمى أيضا (سدره)، أو (صُحُف آدم)

وفيه آراءٌ حولَ كيفيّة بدء الخلق.

٢- كتاب (أدر أفشادهي)، أو (سدرادهي)

ويتحدّثُ عن يحيى وتعاليمِه، ويعتقد الصابئةُ أنّه موحىً إلى يحيى عن طريق جبرائيل.

٣- كتاب (قلستا)

وفيه تعاليم الزّواج والزّوجية

إلى جانب كتب كثيرة أخرى يطول ذكرها.

يبدو ممّا سبق أنّ هؤلاء أتباع يحيى بن زكريّا، الذي يسمّيه المسيحيّون يحيى المُعمّد، أو يوحنا المُعمّد... .

من مجموع ما سبقَ، يتبيَّن أنّ الصابئين كانوا في الأصل أتباعَ أحد الأنبياءِ وإن اختلفَ المحقّقون في تعيين نبيّهم.

أنظر: مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١، ص٢٥٤ـ ٢٥٧.

أنظر أيضا للتفاصيل والتتبع التاريخي: الليدي دراوور، الصابئة المندائيون، ترجمة: نعيم بدوي وغضبان الرومي. الحسني، عبد الرزاق، الصابئون في حاضرهم

وطريقُ العبرانيّين[1] والقِبْطِ والعَرَبِ الاعتمادُ على ذكرِ أسماءٍ مجهولةٍ

وماضيهم. عمارة، محمّد عمر، تاريخ الصابئة المندائيين.

وفي الكتاب المطبوع هنا: «وللوقوف لكلٍّ واحدٍ من الكواكب وقتٌ خاصٌّ، وترتيبٌ، وشرائطُ مخصوصةٌ، ولها أيضا مطالبُ تختصّ بكلّ واحد منها، تشتمل على معرفتها كتبُ الوقوفاتِ للكواكب، وفي كتابِ طيماوس لأرسطو وغيره من كُتُبه ورسائلِه إلى الإسكندر، ذكرُ فصولٍ من هذا الباب هي قواعده، وفي كتابِ غاية الحكيم لمَسلَمَةَ المجريطيّ منها أيضاً جُملٌ كافية». أنظر: ص١٨١.

(١)لا زال الجدلُ قائماً بين الباحثين حولَ مفهوم العبرانيّين، وأصلِهم، فالتوراةُ ـ على سبيل المثال ـ تنسبُهم إلى (عابر)، وهو من سُلالة سامِ بنِ نوح. وإلى عابرِ هذا ينتسبُ إبراهيمُ ﷺ، الذي كان أوّلَ من لُقِّب بالعبرانيّ.

وفي مقابل ذلك، هناك دراساتٌ تؤكّد أنّ العبرانيّين صبغةٌ لأقوام رُحّلٍ، فهم بدوٌ لا يستقرّون بمكانٍ ثابت، ما يوجّه إطلاقَ الكلمة على جميع الأقوام غير المستقرّة في شبهِ الجزيرة العربيّة.

وعلى ذلك، فهم أقدم عهدًا من بني إسرائيل، وأعرقُ حضارةً ومدنيّة منهم، ولا سيّما إذا ما عرفنا أنّ كلمة (عبري)على رأي كثير من العلماء تعني: التحوّلَ والتنقّلَ، أي: البداوةَ، أي: إنّهم كانوا بدوا أعرابا يتنقّلون في البادية قبل مجيئهم إلى فلسطين واستقرارهم بها وتحضّرهم، على حين كان القحطانيّون متحضّرين مستقرّين أصحابَ مُدُن وحَضارة.

أنظر للاطلاع: سفر التكوين، الإصحاح العاشر، الآية ٢٠ وما بعدها، عن: ولفنسون، إسرائيل، تأريخ اللغات السامية، ص٢، ٧٦ـ ٨٠. العقيلي، جواد محمد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٢، ص٢٨١ـ ٢٨٢.

وأما بالنسبة إلى (القبط)، ففي العين: «القِبْط أهل مِصْرَ، وبُنْكُها [أصلها]، والنِّسبةُ

المعاني، كأنّها أقسامٌ وعزائمُ بترتيب خاصّ، كأنّهم يخاطبون بها حاضرًا؛ لاعتقادهم أنَّ هذه الآثارَ إنّما تصدرُ عن الجنّ[١]، وزعموا أنَّ تلك الأقسام تسخِّر ملائكةً قاهرةً للجنّ. [٢]

وربّما[٣]ذكرَ بعضُهم علمَ الموسيقى؛ ليفرّق به بين الغِناء الحَرام وغيره،

إليهم قِبْطيٌّ وقِبْطيّةٌ، ويُجْمَعُ على قَباطيّ، وهو ثِيابٌ بيضٌ من كَتّانٍ يُتَّخَذُ بمِصرَ، فلّما أُلْزِمَتْ هذا الاسمَ، غَيَّروا اللفظَ ليُعْرَفَ؛ قالوا: إنسانٌ قِبْطِيٌّ، وثوبٌ قُبْطِيٌّ». الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٥، ص١٠٩.

وفي المصباح: «الْقِبْطُ بِالْكَسْرِ نَصَارَى مِصْرَ الْوَاحِدُ قِبْطِيٌّ». الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج٢، ص٤٨٨.

وفي معجم مقاييس اللغة: «القِبط: أهلُ مصر، والنِّسبة إليهم قِبطيٌّ، والثِّيابُ القُبطيّةُ لعلَّها منسوبةٌ إلى هؤلاء». إبن فارس، أحمد بن زكريا، ج٥، ص٥١.

وفي الصِّحاح: «القِبطُ: أهلُ مصر، وهم بنكها». الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج٣، ص١١٥٠.

وفي المفصّل من تاريخ العرب: «وذكرَ علماءُ اللغة أنّ القباطيَّ والثياب القبطيّة منسوبة إلى القِبط، أهلِ مصرَ الخُلَّص من ولدِ القِبطِ بن حام بن نوح، على رأي بعض النسّابين، أو من ولدِ قبطِ بن مصر بن فوط بن حام، على رأي فريق آخر». العقيلي، جواد محمد علي، المفصّل من تاريخ العرب قبل الإسلام، ج١٤، ص٢٩١.

(١)في المطبوع: «ويدّعون في تلك الأقسام أنّها تسخّر ملائكة». ينظر: ص١٨١.

(٢)انتهى ما نقله المصنّف عن كتاب إرشاد القاصد. أنظر: ص١٨٠ـ ١٨١.

(٣)**١٢. بعضُ العلوم التي ذكر البعضُ اعتبارَها في الاجتهاد**

١٣. اعتبارُ علم الموسيقى

وكذلك علمَ الرَّمَلِ والشعبَذَةِ[1]وما قاربَهما؛ إذ به يفرّق بين كراماتِ

---

(١)١٤. **اعتبارُ علم الرَّمَلِ والشعبذةِ وما قاربهما**

في كشّاف اصطلاحات الفنون: «الرَّمَل: بالفتح وسكون الميم: هو بالفارسيّة (ريگ). وهو علمٌ اكتشفَه النبيُّ دانيالَ ﷺ بواسطة تعليم جبريل له عدداً من النّقاط، كذا في المُنتخب.

ويعرَّف بأنَّه علمٌ يُبحثُ فيه عن الأشكال الستّة عَشَر من حيثُ إنّها كيفٌ يُستعلم منها المجهول من أحوال العالم، وموضوعُه الأشكالُ الستّة عشر، وغرضُه الوقوفُ على أحوال العالَم. وصاحبُ هذا العلم يسمّى رَمّالا بالفتح وتشديدِ الميم». التهانوي، محمد بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ص٤٧٤.

وفي إرشاد القاصد في تعريف علم الرَّمَل: «وألحقَ بعضُهم بها [العلوم الطبيعية] علمَ الرَّمَل، وهو وإن كان يستدلُّ بأشكاله على أحوال المسألة حينَ السؤال، فإنَّما يستدلُّ بأمور تخمينيّةٍ الاعتمادُ فيها على تجاربَ غيرِ كافيةٍ، وكأنّ الإشارةَ إليه بقول النبيّ صلى الله عليه [وآله] وسلم: إنّه كان نبيٌّ يخطُّ، فمَنْ وافقَ خطّه، فذاك، إلى هذه التجارب، ورأيتُ منها جملةً يشتملُ عليها كتاب (تجارب العرب)، وقد حصر صوَرَه ابنُ محفوفٍ في مثلَّثاته، وهذا آخرُ الكلام في العلوم الطبيعيّة». ابن الاكفاني، محمد بن ابراهيم، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، ص١٨٨.

وأمّا الشَّعوَذَة، ففي العَين: «الشَّعوَذَة: خفّةٌ في اليد، وأخذٌ كالسِّحر، يُرى غير ما عليه الأصل من عَجائبَ يفعلُها كالسِّحر في رأي العين.

والشَّعْوَذيُّ أظنّ اشتقاقه منه؛ لسرعته، وهو الرسول على البريد لأمير.

ورجلٌ مُشَعوِذٌ، وفعلُه: الشَّعْوَذَة. ويُقَالُ: مُشَعْبِذ، والشَّعْوَذيّ: كلمة ليست من كلام العرب، وهي كلمة عالية». ج١، ص٢٤٤.

وفي المصباح: «(ش ع و ذ): شَعْوَذَ الرَّجُلُ شَعْوَذَةً، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: شَعْبَذَ

الأولياءِ وتمويهاتِ السُّفهاء.

شَعْبَذَةً، وَهُوَ بالذَّال مُعْجَمَةً، ولَيْسَ مِنْ كَلَامِ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، وَهِيَ لَعِبٌ يُرِي الْإِنْسَانُ مِنْهُ مَا لَيْسَ لَهُ حَقِيقَةٌ، كَالسِّحْرِ». ج٥، ص٢٢.

وفي مكاسب الشيخ الأنصاريّ: « الشعْبَذَة حرام بلا خلاف.

وهي الحركةُ السريعةُ بحيثُ يوجبُ على الحسِّ الانتقالَ من الشيء إلى شبهه، كما ترى النار المتحرّكةَ على الاستدارة دائرةً متّصلة؛ لعدم إدراك السّكونات المتخلّلة بين الحَركات.

ويدلّ على الحرمة بعد الإجماع، مضافاً إلى أنّه من الباطل واللّهو-: دخوله في السحر في الرواية المتقدّمة عن الاحتجاج، المنجبر وهنُها بالإجماع المحكي.

وفي بعض التعاريف المتقدّمة للسحر ما يشملُها». الأنصاريّ، مرتضى، ج١، ص٢٧٤.

وفي مصباح الفقاهة يقول المحقّقُ الخوئيُّ ﷺ: «الشعوذةُ: هي اللعبةُ المعروفةُ ـ أعني: الخفّةَ في الحَركة ـ المعبّرُ عنها في لغة الفُرس بكلمة (تَرْدَسْتي)، وأمّا الذي يترتّب على الشّعوذةِ، فهو أمرٌ واقعيٌّ؛ فإنَّ المُشعوذَ يفعلُ ما يفعلُه سائرُ الناس من الأُمور العاديّة، إلاّ أنّه يشغلُ أذهانَ الناظرينَ بسرعة حركتهِ وخفّة يده، بحيث يتعجّبون من أفعاله، من غيرِ أن تكون تلك الأفعالُ الصادرة منه خياليّةً محضةً كما في السّحر، أو غيرَ جارية على السيرِ الطبيعيّ كما في المُعجزات، على ما عرفتَ من التفرقة بينها وبين السّحر والمعجزةِ في المسألة السابقة.

ويمكن أن تكون الشعوذةُ أعمّ من السّحر، ويظهرُ ذلك من ملاحظة ما ذكره بعضُ اللغويّين، مع ملاحظة ما ذكرناه في معنى الشعوذة بحسب المتفاهَم العرفي. ولكنَّ الظاهرَ هو ما ذكرناه من المباينة بينَهما». التوحيدي، محمد علي، مصباح الفقاهة في المعاملات، ج١، ص٤٥٩ـ ٤٦٠.

وأمّا علمُ[١]الخطِّ ومعرفتُه، فالاحتياجُ إليه ظاهر[٢]، ونَقلَ بعضُهم من جملةِ أحوالِ سيِّدنا المرتضى[٣]قدَّس الله روحه، أنَّه كان يدرِّسُ في ثمانين علما، وهو غير بعيد من علوّ شأنه.

وأما[٤]علم المناظرة والمباحثة، فكذلك أيضا.

---

(١)**١٥. اعتبارُ علم الخط**

(٢)وهو الاطّلاع على المعلومات والأفكار والنظريّات.

وهذا يعني أنّه طريق لا هدف.

(٣)عليّ بن الحسين بن موسى (٣٥٥- ٤٣٦ هـ)، المعروف بـالسيّد والشريف المَرتضى، وعَلَمِ الهُدى، سندُ الشيعة، ونقيبُ الطالبيّين في بغداد، وأميرُ الحاجّ والمظالمِ بعد أخيه السيّد الرضيّ، وكان منصبَ أبيهما قبل.

من مفاخر فُقهاء الإماميّة ومتكلّميهم، وكان المرجعَ الأعلى لهم بعد وفاة أستاذه الشيخ المفيد. وكان متعمّقاً في علم الكلام والمناظرةِ في كلّ مذهب. وتشملُ سعةُ تخصُّصه العلميّ الفقهَ، والأصولَ، والأدبَ، واللغةَ، والتفسيرَ، والتاريخَ، والتراجمَ، وغيرَها من العلوم، وله أشعار أيضا.

وقد كان له (رحمه اللّه)تلامذةٌ كثيرةٌ كلّهم من مشاهير العُلماء، كالشّيخ الطّوسيِّ، والقاضي أبي الفتح الكراجكيِّ، وأبى الصّلاح الحلبيِّ، والقاضي عبد العزيز بن البرّاج الطّرابلسيِّ، والقاضي عزّ الدّين عبد العزيز بن أبي كامل الطّرابلسيِّ، والبصرويّ، والصّهرشتيّ، وسلّار، والسيّد أبي يعلى محمّد بن حمزة العلويّ.

أنظر: النجاشيّ، أحمد بن علي، رجال النجاشيّ، ص٤٧٨. الطوسيّ، محمّد بن حسن، الفهرست، ص١٦٤ـ ١٦٥. ٨٩ الخوانساريّ، محمّد باقر، رَوضات الجنّات، ج٤، ص٢٩٤ـ ٣٠٩.

(٤)**١٦. اعتبارُ علم المناظرة والمباحثة**

وبالجملة: فالمجتهد يحتاج إلى تحصيل أدوات كثيرة في الاستنباط[1]، ومع ذلك كلِّه، أن يكون له قدرة وملكة يتمكَّن بها من إرجاع الفروع إلى أصولِها، وهذه هي العُمدة في هذا الباب[2]، وهذه

---

(١)**١٧. مَلَكةُ إرجاع الفروع إلى الأصول هي العُمدةُ في هذا الباب**

قال العَلّامة الحلّيّ تتئُ في مبادئ الوصول إلى علم الأصول: «وينظمُها شيءٌ واحد، وهو أن يكون المكلّفُ بحيث يمكنُه الاستدلالُ بالدلائل الشرعيّة على الأحكام.

وهذه المُكنةُ إنّما تحصلُ بأن يكون عارفاً بمقتضى اللفظ ومعناه، وبحكمةِ اللّه تعالى، وعصمةِ الرسول ﷺ، ليحصلَ له الوثوقُ بإرادةِ ما يقتضيه ظاهرُ اللفظ إن تجرّدَ، وغيرِ ظاهره مع القرينة». ص٢٤١.

(٢)وهي ما يسمّى بالدّرْبَة والقابليّة و(فقه النفس) من قبل البعض، وسيأتي الكلام عنها مفصّلا في الباب الثاني والثالث من البحث بعونه تعالى، ولكن، من المناسب هنا الكلام باختصار عن (المَلَكة)؛ بعد ورودها في المتن، فنقول:

يقولُ ابنُ فارس في معجم مقاييسه: «(مَلَكَ) الْمِيمُ وَاللَّامُ وَالْكَافُ أَصْلٌ صَحيح يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ فِي الشَّيء وصحَّة. يُقال: أَمْلَكَ عَجِينَهُ: قَوَّى عَجْنَهُ وشدَّه. وَمَلَّكْتُ الشَّيءَ: قَوَّيْتُهُ. . . وَالْأَصْلُ هذا. ثُمَّ قيل: مَلَكَ الْإِنْسَانُ الشَّيءَ يَمْلِكُهُ مَلْكًا. وَالِاسْمُ الْمِلْكُ؛ لِأَنَّ يَدَهُ فِيه قويَّةٌ صحيحَةٌ». ج٥، ص٣٥١ـ ٣٥٢.

وفي العين: «وقدِرَ على الشيء قُدْرةً أي: مَلَكَ، فهو قادِرٌ». ج٣، ص١١٣.

وفي المصباح: «و(مَلَكْتُ) العجين (مَلْكًا) من باب ضَرَبَ أيضا: شددتُه، هو (يَمْلِكُ) نفسَه عند شهوتِها، أي: يقدرُ على حبسِها. وهو (أَمْلَكُ) لنفسه، أي: أقدرُ على منعها من السُّقوط في شهواتها. و(مَا تَمَالَكَ) أن فَعلَ، أي: لم يستطع حبسَ نفسه». ص٢٩٩.

هذا بالنسبة إلى اللغة، وأمّا في الاصطلاح، فقد عرَّفها الجرجانيُّ في تعريفاتها بأنّها: «صفةٌ راسخةٌ في النفس، وتحقيقُه: أنّه تحصلُ للنفس هيئةٌ بسبب فعلٍ من الأفعال، ويقالُ لتلك الهيئة: كيفيّةٌ نفسانيّةٌ، وتسمّى: حالة ما دامت سَريعةَ الزّوال، فإذا تكرّرت ومارسَتها النفسُ حتّى رسخَت تلك الكيفيّةُ فيها وصارت بطيئةَ الزوال، فتصيرُ مَلَكَة، وبالقياس إلى ذلك الفِعل: عادَةً وخُلُقًا». ص٢٢٩. ينظر: أيضا: المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، التوقيف على مهمّات التّعاريف، ص٣١٤. التهانويّ، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص١٠٦٢.

يقولُ ابنُ خلدون في مقدّمته (مقدّمة تاريخه): «إعلم أنّ تلقين العلوم للمتعلّمين إنّما يكون مفيدا إذا كان على التّدريج شيئاً فشيئاً، وقليلاً قليلاً، يلقى عليه أوّلاً مسائلُ من كلّ باب من الفنّ هي أصول ذلك الباب. ويقرّب له في شرحِها على سبيل الإجمال، ويراعى في ذلك قوّةُ عقله، واستعدادُه لقبول ما يرد عليه، حتّى ينتهي إلى آخر الفنّ، وعند ذلك، يحصل له مَلَكَةٌ في ذلك العلم، إلّا أنّها جزئيّة وضعيفة. وغايتها أنّها هيّأتْه لفهم الفنّ وتحصيلِ مسائلِه.

ثمّ يرجعُ به إلى الفنّ ثانية، فيرفعُه في التّلقين عن تلك الرّتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشّرحَ والبيانَ، ويخرجُ عن الإجمال، ويذكرُ له ما هنالك من الخلاف، ووجهَه، إلى أن ينتهيَ إلى آخر الفنّ، فتجودُ مَلَكته.

ثمّ يرجع به وقد شدّ فلا يتركُ عويصاً ولا مهمّاً ولا مُغلقاً إلّا وضّحَه وفتحَ له مُقفَلَه، فيخلصُ من الفنّ وقد استولى على مَلَكته. هذا وجه التّعليم المفيد، وهو ـ كما رأيت ـ إنّما يحصل في ثلاث تكرارات.

وقد يحصل للبعض في أقلّ من ذلك؛ بحسب ما يُخلق له، ويتيسّر عليه،. . . فإنّ قبول العلمِ والاستعداداتِ لفهمِه تنشأ تدريجاً، ويكون المتعلّم أوّل الأمر عاجزاً عن الفهم بالجُملة، إلّا في الأقلّ، وعلى سبيل التّقريب والإجمال والأمثال الحسّيّة.

القوَّةُ بيدِ اللِه تعالى، يؤتيها مَنْ يشاءُ من عبادِه عن وفقِ حكمتِه، ولكثرةِ المُجاهَدَةِ والمُمارَسَة لأجلِها مَدخلٌ عظيمٌ في تَحصَيلها[1]، وَالَّذِينَ

ثمّ لا يزال الاستعدادُ فيه يتدرّج قليلاً قليلاً بمخالفة مسائلِ ذلك الفنّ، وتكرارها عليهِ، والانتقال فيها من التّقريب إلى الاستيعاب الّذي فوقَه، حتّى تتمّ الملكةُ في الاستعداد، ثمّ في التّحصيل، ويحيطَ هو بمسائل الفنّ. . . .

ولا ينبغي للمعلّم أن يزيدَ متعلّمَه على فهمِ كتابه الّذي أكبّ على التّعليم منه بحسب طاقته، وعلى نسبة قبوله للتّعليم، مبتدئاً كانَ أو منتهياً، ولا يخلطَ مسائلَ الكتابِ بغيرها حتّى يَعِيَه من أوّله إلى آخره، ويحصّل أغراضَه، ويستوليَ منه على مَلَكة بها ينفذُ في غيره؛ لأنّ المتعلّم إذا حصّل ملكةً ما في علم من العلوم، استعدَّ بها لقبول ما بقيَ، وحصلَ له نشاطٌ في طلب المزيد، والنّهوضِ إلى ما فوق، حتّى يستوليَ على غاياتِ العلمِ، وإذا خلطَ عليه الأمر، عجز عن الفهم، وأدركه الكلالُ، وانطمس فكرُه، ويئسَ من التّحصيلِ، وهجر العلمَ والتّعليم.

والله يهدي من يشاء». إبن خلدون، عَبد الرَّحمن بن مُحَمَّد، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٧٣٤ـ ٧٣٥.

(١)وعلى ما سبق، فيمكن القول بأنَّ المَلَكة صفةٌ ذاتُ عُنصرين: موهبةٌ، واكتسابٌ وتنميةٌ للموهبة، فلا هي مكتسبةٌ فقط، ولا هي موهوبةٌ فقط، وإنَّما تتحقّق للشخص بالاكتساب والموهبة؛ ولابدّ في اكتسابها من الجهد والمجاهدة في الإحاطة بالمعلومات اللازمة لكلِّ علم من العلوم، ومبادئِه، وقواعدِه.

يقول ابن خلدون في مقدّمته (مقدمة تاريخه): «إنَّ الحَذَقَ في العلم، والتفنُّنَ فيه، والاستيلاءَ عليه، إنّما هو بحصول مَلَكة في الإحاطة بمبادئِه وقواعدِه، والوقوفِ على مسائلِه، واستنباطِ فروعِه من أصوله، وما لمْ تحصل هذه الملكةُ، لم يكن الحَذَقُ في ذلك الفنّ المتناول حاصِلا.

وهذه الملكةُ هي في غير الفهم والوَعي؛ لأنّا نجدُ فهمَ المسألة الواحدةِ من الفنِّ الواحدِ ووعيها مشتركا بين من شَدا في ذلك الفنّ، وبين من هو مبتدئٌ فيه، وبين العامّيِّ الذي لم يعرف علماً، وبين العالِم النِّحرير، والملكةُ إنّما هي للعالِم أو الشادي في الفنون دون من سواهما، فدلَّ على أنَّ هذه الملكةَ غيرُ الفهم والوعي». ج١، ص٥٤٣.

قال الشّهيد في مُنية المُريد: «ونورُ العلم لا يقذفُه اللهُ تعالى في القلب المنجَّسِ بالكُدوراتِ النفسيّةِ والأخلاقِ الذميمةِ، كما قال الصادق عليه السلام: ليسَ العلمُ بكثرة التعلُّم، وإنَّما هو نورٌ يقذفُه اللهُ تعالى في قَلب من يريدُ اللهُ أن يهديَه. ونحوَه قال ابنُ مسعود: ليس العلمُ بكثرة الروايةِ، إنّما العلمُ نورٌ يُقذف في القلب.

وبهذا، يُعلمُ أنّ العلمَ ليس هو مجرّد استحضارِ المعلوماتِ الخاصّة، وإن كانت هي العلمُ في العُرف العامّيّ، وإنّما هو النورُ المذكورُ الناشئُ من ذلك العلم». الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، منية المريد في آداب المُفيد والمُستفيد، ص١٦٧.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «العِلمُ علمان: مَطبوعٌ ومَسموعٌ، ولا ينفعُ المسموعُ إذا لم يَكنِ المطبوع». المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج١، ص٢١٨.

وعنه صلى الله عليه وآله: «لولا أنَّ الشياطينَ يحومونَ على قُلوب بني آدم، لنظَروا إلى المَلَكوت». الفيض الكاشانيّ، محمّد محسن بن مرتضى، الحقايق في مَحاسن الأخلاق، ص٢٥٥.

وفي الأنوار النعمانيّة للمصنّف: «وهذا لا يحصلُ إلّا بقوّةٍ قدسيّةٍ يمنحُها اللهُ سبحانه لعبدِه، ولا حيلةَ للعبدِ فيها، نعَم، للجدِّ والمجاهدةِ والانقطاعِ إلى الله سبحانَه أثرٌ بيّنٌ في تحصيلِها، كما قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ

جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ. [١]

وإذا تحقَّقَ المفتي بهذا الوَصفِ[٢][٣]، وجَبَ على الناس الترافعُ إليه، وقبولُ قولِه، والتزامُ حُكمه؛ لأنَّه منصوبٌ من الإمام ﴿عليه السلام﴾ على العُموم لقولِه: أنظروا إلى رجلٍ منكم قد روى حديثَنا، وعرفَ أحكامَنا، فاجعَلوه قاضيا؛ فإنّي قد جعلتُه عليكم حاكماً، فإذا حَكَمَ بحُكمنا، فلم يُقبل منه، فإنَّما بحُكم الله استُخفّ، وعلينا رُدَّ، والرادُّ علينا رادٌّ على الله.

هذا كلام الصادق ﴿عليه السلام﴾[٤]،

اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾». ج٣، ص٣٢٦.

(١)العنكبوت: ٦٩.

(٢)**وجوب الترافع إلى المفتي الجامع للشرائط وقبول قوله والتزام حكمه**

(٣)بتوفر جميع الشرائط المتقدّمة الذكر.

وكما ترى، فإنَّ الكلام هنا وصل إلى (المفتي) لا عن (المجتهد) فقط، وبينهما عموم وخصوص من جهة المفتي، فكلُّ مُفتٍ مجتهدٌ، ولكن، ليس كلُّ مجتهد مفتياً؛ فإنَّ المفتيَ هو المقلَّدُ ومرجعُ الفتوى، وهذا له ما يختصّ به من شروط، كالإسلام والبلوغ والعدالة. وسيأتي الكلام بالتفصيل بعونه تعالى.

(٤)هذا المضمون قد ورد كما تفضّلَ الماتنُ في أحاديثَ مختلفةً، ولم أجدْ حديثاً بعين الألفاظ التي أوردَها ﴿قدس سره﴾، وإليك بعض الوارد:

١ـ محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألتُ أبا عبد الله ﴿عليه السلام﴾ عن رجُلين من أصحابنا بينهما منازعةٌ في دَين أو ميراث، فتحاكَما إلى السُّلطان وإلى القُضاة، أيحلُّ ذلك؟

قال: من تحاكَمَ إليهم في حقٍّ أو باطلٍ، فإنّما تحاكمَ إلى الطاغوت، وما يحكم

له، فإنَّما يأخذُ سُحتاً وإن كان حقّا ثابتاً له؛ لأنّه أخذَه بحكم الطاغوت، وقد أمرَ اللهُ أن يُكفر به، قال الله تعالى: يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إلى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ.

قلت: فكيف يصنَعان؟ قال: ينظران من كانَ منكم ممّن قد روى حديثَنا، ونظرَ في حَلالنا وحَرامِنا، وعرفَ أحكامَنا، فليرضَوا به حَكَماً؛ فإنّي قد جعلتُه عليكم حاكماً، فإذا حكمَ بحكمنا فلمْ يقبله منه، فإنّما استخفَ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادُّ علينا، الرادّ على الله، وهو على حدّ الشركِ بالله». الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ٦٧.

٢ـ محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسن بن شمّون، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألتُ أبا عبد الله ﵇ عن رَجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعةٌ في دَين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القُضاة، أيحلُّ ذلك؟ فقال ﵇: من تَحاكَم إلى الطاغوت، فحَكَمَ له، فإنَّما يأخذُ سُحتاً وإن كان حقُّه ثابتا؛ لأنّه أخذَ بحكم الطاغوت، وقد أمرَ اللهُ عزّ وجلّ أن يكفر به.

قلت: كيفَ يصنعان؟

قال: أنظروا إلى من كانَ منكُم قد روى حديثَنا، ونظرَ في حَلالنا وحرامنا، وعرفَ أحكامَنا، فليرضَوا به حَكَماً؛ فإنّي قد جعلتُه عليكم حاكماً، فإذا حكمَ بحكمنا، فلم يُقبل منهُ، فإنّما بحكم الله استخفّ، وعلينا ردّ، والرادُّ علينا، الرادُّ على الله، وهو على حَدّ الشرك بالله عزّ وجلّ». الطوسي، محمّد بن الحسن، ج٦، ص٣٠١ـ ٣٠٢.

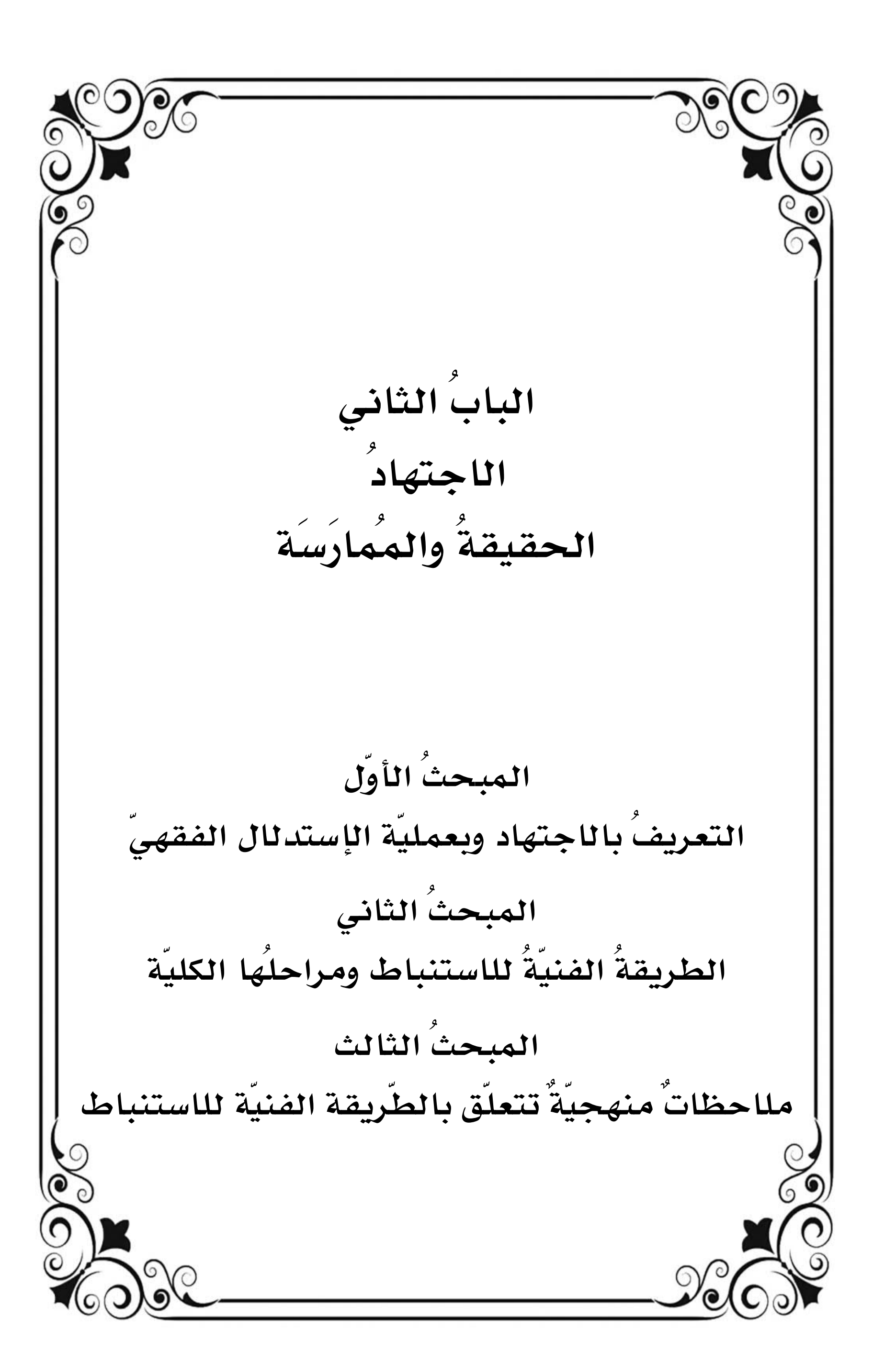
٣ـ محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله ﵇ ـ في

وقد رُوي هذا المضمونُ بأسانيدَ متعدّدة[1].

حديث طويلٍ في رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين أو ميراث ـ قال: ينظران إلى من كان منكم قد رَوى حديثَنا، ونظرَ في حلالنا وحرامنا، وعرفَ أحكامَنا، فليرضَوا به حَكَما، فإنّي قد جعلتُه عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبله منه، فإنّما استَخَفَّ بحكم الله، وعلينا رَدَّ، والرادّ علينا، الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله». الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٣٦ـ ١٣٧.

(١)إنتهى إلى هنا ما أردنا نقله من مَخطوطة (غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام)، أنظر: المخطوطة، ص٤ يمين ـ ص٥ يمين.

وبهذا ينتهي الكلام في الباب الأوّل من أبواب البحثِ في هذا الكتاب، وسيأتي تفصيلُ كثير ممّا ورد في هذا الباب في البابَين الآتيَين كما وعدنا بإذنه تعالى.



البابُ الثاني
الاجتهادُ
الحقيقةُ والمُمارَسَة

المبحثُ الأوّل
التعريفُ بالاجتهاد وبعمليّة الإستدلال الفقهيّ

المبحثُ الثاني
الطريقةُ الفنيّةُ للاستنباط ومراحلُها الكليّة

المبحثُ الثالث
ملاحظاتٌ منهجيّةٌ تتعلّق بالطّريقة الفنيّة للاستنباط

المبحثُ الأوَّل

التعريفُ بالاجتهاد وبعمليّة الإستدلال الفقهيّ

يتعلّق هذا المبحثُ بمسألة التعريف بالاجتهاد؛ إذ ما دام الكلام كلُّه عن (شرائط الاجتهاد) كما يعبّرون، فإنَّ من الواضح أنَّ محورَ الكلام كلِّه إنّما هو هذه الحقيقة التي اسمُها (الاجتهاد)، فكانَ لابدّ من التعريف بها فنيّاً قبل الدخول في الكلام التفصيليِّ عمّا يدور كلُّه في فَلَكها، أقصد: شروط الوصول إلى تحقيق هذه الماهيّة.

من الواضح أنّنا لا نتكلّم هنا عن الاجتهاد بمعناه اللغويِّ الذي هو بذلُ الجُهد والطاقة[1]، وإنّما الكلام عن (الاجتهاد) بمعناه الاصطلاحيّ.

إذا اتضح ما تقدّم، نقول:

يمكن في ما نحن فيه الكلام بصورة مختصرة جدا؛ فنتكلَّم عن مصطلح (الاجتهاد) كما تناوله بعضِ الأصوليّين في أواخر نتاجاتِهم الأصوليّة عادة، حيث يتكلّمون تحتَ عنوان (الاجتهاد والتقليد)، إلّا أنّ مقتضى الفنّ والتحقيق هو الكلامُ بصورة مفصَّلة في ما نحن فيه؛ لكي يتّضح ما يُحتاج إليه لكي يتحقّقَ الهدف، أعني: الوصولَ إلى رتبة (الاجتهاد).

ولو أردنا أن نتكلّم بصورة فنيّة تفصيليّة كما هو المطلوب، كان اللازمُ في ما نحن أن نتكلّم في نقطتين، نتكلّم في أولاهما عن مصطلح

---

(١)أنظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٣، ص٣٨٦. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، ج٢، ص٤٦٠. وفي مُعجم المقاييس: «الْجِيمُ وَالْهَاءُ وَالدَّالُ: أَصْلُهُ الْمَشَقَّةُ، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ مَا يُقَارِبُهُ. يُقَالُ: جَهَدْتُ نَفْسِي، وَأَجْهَدْتُ، وَالْجُهْدُ الطَّاقَةُ». ج١، ص٤٨٦.

(الاجتهاد) بمعنى: الرُّتبة التي يصل إليها الإنسان فتجعلُه قادرا على (الاجتهاد)، أي: على مُمارسة عمليّة الاستنباط بصورة فنيّة صحيحة، فيما نتناول في الثانية تلك العمليَّة التي يصبح قادرا على ممارستها نفسها، وبها يكون (مجتهداً) وهي (عمليّة الاستنباط)، أو قل: (عمليّة الإستدلال الفقهيّ)، فيكون من اللازم هنا الكلامُ عن مصطَلَحين يكوِّنان عنصرَي مركَّب هو الاجتهاد، فنتكلّم مرّة عن (الاستدلال)، وعن (الفقهيّ) مرّة أخرى، ثمّ عن جملة تمسُّ الحاجة إليها من المَطالب لإتمام التوضيح.

وبعبارة أخرى: يمكن النظر إلى (الاجتهاد) من زاويتين، يقع الخلط بينهما عادةً فيقعُ النزاع في اختيار تعريف جامعٍ مانعٍ للاجتهاد:

الزاوية الأولى: الاجتهاد بمعنى (الرتبة)

وهذا الاجتهاد بهذا المعنى يمكن أن نعبِّرَ عنه بأنَّه الاجتهاد المأخوذ بالمعنى الاسميّ، أو: المعنى الاسم مصدريّ؛ فإنّه صفةٌ يتّصفُ بها الممارسُ لعملية الاستباط بصورة فنيّة صحيحة.

الزاوية الثانية: الاجتهاد بمعنى (العَمَل)

وهذا الاجتهاد بهذا المعنى المعبَّرُ عنه بأنّه الاجتهادُ المأخوذُ بالمعنى المصدريّ؛ فإنّه الذي يصدُرُ من المُجتهد الممارس لعمليّة الاستنباط.

وعلى هذا، لابدّ من الكلام في المقام عن الاجتهاد من كلٍّ من الزاويتَين؛ فإنَّ الاجتهادَ من الزاوية الأولى هو محور الكلام وأصلُه في ما نحن فيه، ولكن، حيث أنَّ هذه الرتبةَ لايوصلُ إليها الا بممارسةٍ فنّيّة صحيحة لعمليّة الاستنباط والاستدلال الفقهيّ؛ باعتبار أنَّ هذه العمليَّة هي موضوعُ تلك الرتبة من جهة، وأنَّ عمليّة الاستنباط هي الكاشفة عن وصول الإنسان إلى رتبة الاجتهاد، كان لابدّ من الكلام عن الزاوية الثانية

أيضا. علماً أنّ البعضَ يطلقُ على الممارسة نفسِها مصطلح (الاجتهاد) كما سيأتي بيانه.

فلنبدأ إذن بالكلام في النقطة الأولى.

المطلب الأوّل

التعريف بالاجتهاد من الزاوية الأولى

(رتبة الاجتهاد . الاجتهادُ بالمعنى الإسميّ)

الكلامُ هنا ـ كما تقدّم ـ عن (الاجتهاد) من الزاوية الأولى له، بمعنى: الرتبة التي يبلغها الإنسان فيكونُ قادرا فيها على ممارسة عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ بصورة فنيّة صحيحة.

تكلَّم كثيرون عن حقيقة الاجتهاد، فذكروا عدّة تعريفات، فلنَختر منها ما يلي، لننظر أيَّها يفيدُ في تعريف الاجتهاد من الزاوية محلّ الكلام:

١ـ إستفراغ الوُسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعيّة، بحيث ينتفي عنه اللومُ بالتقصير.[١]

٢ـ إستفراغ الجُهد في درك الأحكام الشرعيّة.[٢]

٣ـ إستفراغُ الفقيه الوُسعَ في تحصيل الظنّ بحكم شرعيّ.[٣]

٤ـ صرفُ العالم بالمدارِك وأحكامِها نظره في ترجيح الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.[٤]

---

(١)أنظر: الآمدي، علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٦٩.

(٢)أنظر: البيضاوي، عبد الله، منهاج الأصول (المطبوع مع نهاية السؤل)، ج٤، ص٥٢٤.

(٣)أنظر: ابن الحاجب، عثمان بن عمرو، منتهى الوصول، ص٢٠٩.

(٤)أنظر: الفاضل التوني، عبد الله، الوافية، ص٢٤٣.

٥ـ إستفراغُ الوُسع في تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيّة أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها. [١]

٦ـ مَلَكةٌ يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعيّ الفرعيّ من الأصل فعلا أو قوّة قريبة. [٢]

٧ـ مَلَكةُ استنباط الأحكام عن أدلّتها التفصيليّة. [٣]

والصحيحُ: أنّ التعاريفَ الخمسةَ الأولى المتقدّمة بعيدةٌ للغاية عن إعطاء تعريف للاجتهاد من الزاوية الأولى مَدّ النظر؛ وذلك أنّ حقيقة الاجتهاد وذاتَه بناء على هذه الزاوية صفةٌ ثابتةٌ لنفس المُجتهد، وأمّا ما ورد في تلك التعريفات وما ماثلها، فإنّما هو أمرٌ فعليٌّ يترتّب على تلك المرتبة والصفة، فهو من لوازم تلك الصّفة، وهي مبدؤه ومصدرُه.

وعلى هذا، فتعريفُ الاجتهاد من هذه الزاوية الأولى بـ(الملكة) هو التعريف المطلوب في المَقام؛ إذ هو تعريف لماهيّة الاجتهاد وذاته، وأمّا تعريفُه بغيرها، فهو تعريفٌ لما هو لازم لتلك الماهية ومتفرّع عليها، فالتعريف السادسُ والسابعُ هو الصّحيح، [٤] ولا يهمُّنا هنا التفصيلات التي يختلف فيها هذا التعريف عن ذاك.

---

(١)أنظر: الواعظ، محمد سرور ، مصباح الأصول (تقريرا لأبحاث السيّد الخوئي في الأصول)، ج٢، ص٥٢١.

(٢)أنظر: البهائي، محمّد بن الحسين، زبدة الأصول، ص١٥٩. النَّراقيّ، محمّد مهدي، أنيس المجتهدين، ج٢، ص٩٠١.

(٣)أنظر: الأصفهاني، حسن، الهداية في أصول الفقه (تقريرا لأبحاث السيّد الخوئي في الأصول)، ج٤، ص٣٦٥.

(٤)أنظر في هذا المجال أيضا: الأصفهاني، محمّد حسين، الفصول الغروية في

قالَ بعضَ المحقّقين: «وعلم الأصول: من أجلّ العلوم شَرفًا وأعظمِها قدرًا، إذ إنّه القطبُ الذي تدور عليه أحكامُ الشريعة، يرتقي بالإنسان من أرض التقليد، إلى سماء الاجتهاد، معَ مَلَكة الاستنباط». (١)

وهناك من جَمعَ بين تعابيرَ مختلفةٍ، فقال: «المجتهدُ: الفقيه. وهو البالغُ العاقلُ ذو َملكة يقتدر بها على استنتاجِ الأحكامِ من مأخذِها، وإنّما يتمكّن من ذلك بشروط». (٢)

وتبعه في ذلك آخر، فقال: «المجتهدُ هو الفقيهُ المستفرغُ لوسعه لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ، ولا بدَ أن يكون بالغاً، عاقلاً، قد ثبتَ له مَلَكةٌ يُقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها». (٣)

وأمّا (المَلَكَة) نفسُها، فقد تقدّم الكلام عنها؛ حيثُ تعرّضنا إلى حقيقتها لغةً واصطلاحاً، وما يؤثّر في حصولها بصورة عامّة.

ولنعم ما قاله الغزاليُّ في المستصفى: «إعلم أنَّ شرطَ الاجتهاد أن يكون المكلَّفُ بحيث يمكنُه الاستدلالُ بالدلائل الشرعيّة على الأَحكام،

الأصول الفقهية، ج١، ص٣٨٧. الهاشمي الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول، ج٤، ص٤٢١. الآملي، الميرزا هاشم، الاجتهاد والتقليد، ج١، ص٢٢. التبريزي، الميرزا جواد، دروس في مسائل علم الأصول، ج٦، ص٢٢٤.

(١)الشوكاني محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، المقدمة بقلم الدكتور ولي الدين صالح فرفور الدمشقي، ج١، ص٧.

(٢)الزركشي، محمّد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ج٨، ص٢٢٩.

(٣)الشوكاني محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص٢٠٦.

وهذه المُكنةُ مشروطةٌ بأمور». [١]

ونقل السُّبْكيُّ في (جَمع الجَوامع) عن والده في تعريـف (المُجتهـد)، أنّه مَن هذه العلوم مَلَكَةٌ لـه، وأحـاطَ بمعظـم قواعـد الشّـرع، ومارسَـها بحيث اكتسب قوّةً يفهم بها مقصودَ الشارع. [٢]

المطلبُ الثاني

التعريفُ بالاجتهاد من الزاوية الثانية

(ممارسة عمليّة الإستدلال الفقهيّ. الاجتهاد بالمعنى المَصدريّ)

النقطة الأولى: في بيان المقصود بالاستدلال الفقهيّ

ولكي نصل إلى المقصود بالاستدلال الفقهيّ، لابدَ أن يمرَّ الطريق بمرحلتين:

الأولى: التعريف بالاستدلال لغةً واصطلاحا.

الثانية: التعريف بالفقه لغةً واصطلاحا.

ولهذا، لابدّ من عقد الكلام هنا في مطلبَين يعنى كلٌّ منهما بواحد من تلكما المرحلتَين.

أوَّلاً: التعريف بالاستدلال لغةً واصطلاحا

١. الاستدلال في اللغة

١ـ قال في العَين: «والدّلالة: مصدر الدليل (بالفتح والكسر)». [٣]

٢ـ وفي الصّحاح: «الدَّليل: ما يُستدَلُّ به. والدليل: الدالّ. وقد دلَّه على

---

(١)أنظر: الرازي، محمّد بن عمر، المحصول، ج١، ص٢١. وممن عبَّر بالمُكنة الأرمويُّ الشافعيُّ في الفائق في أصول الفقه. أنظر: ج٢، ص٣٨٩.

(٢)أنظر: السُّبْكيّ، عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع، ص١١٨.

(٣)الفراهيدي، الخليل بن احمد، كتاب العين، ج٨، ص٨.

الطريق: يدلُّه دَلالة ودِلالة ودُلولة، والفتحُ أعلى».[1]

٣ـ وفي لسان العرب: «ودَلَّ فُلَانٌ: إذا هَدى. ودَلَّ: إذا افْتَخَرَ. والدَّلَّة: المِنّة. قَالَ ابْنُ الأَعرابي: دَلَّ، يَدِلُّ: إذا هَدى، ودَلَّ، يَدِلُّ: إذا مَنَّ بعَطَائِهِ.. . . والدَّلِيل: مَا يُسْتَدَلُّ بهِ. والدَّلِيل: الدَّالُّ».[2]

٤ـ وفي مُعجم مقاييس اللغة لابن فارس: «(دَلَّ) الدَّالُ وَاللَّامُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا: إِبَانَةُ الشَّيْءِ بأَمَارَةٍ تَتَعَلَّمُهَا، وَالْآخَرُ اضْطِرَابٌ فِي الشَّيْءِ.

فَالْأَوَّلُ قَوْلُهُمْ: دَلَلْتُ فُلَانًا عَلَى الطَّرِيقِ. وَالدَّلِيلُ: الْأَمَارَةُ فِي الشَّيْءِ. وَهُوَ بَيِّنُ الدَّلَالَةِ وَالدِّلَالَةِ.

وَالْأَصْلُ الْآخَرُ: قَوْلُهُمْ: تَدَلْدَلَ الشَّيْءُ، إِذَا اضْطَرَبَ».[3]

٥ـ وفي تاج العروس للزبيدي: «[دلل]: قال أبو عبيد: الدلُّ كالهدي، وهما من السّكينةِ والوَقارِ وحسنِ الهيئةِ والمنظرِ والشمائِل، وغير ذلك. ومثلُه قولُ الهرويِّ في الغَريبَين. ومنه قول حذيفة رضي الله تعالى عنه: ما أعلمُ أحداً أقربَ سمتاً ولا هدياً ولا دلّاً من رسول الله صلّى الله عليه وسلم حتى يواريه جدارُ الأرض، من ابنِ أمّ عبد».[4]

والواضحُ المتّفقُ عليه في هذه الكلمات، هو أنَّ الاستدلالَ هو إقامة الدليل على الشيء، وإبانتُه، والاهتداءُ إليه.

هذا هو المراد من الاستدلال في اللغة.

---

(١)الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة، ج٤، ص ١٦٩٨.

(٢)ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج١١، ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٣)إبن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٤)الزبيدي، محمّد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج١٤، ص٢٤٠.

٢. الاستدلالُ في الاصطلاح

قال الشيخ المظفَّرُ في كتابه (المنطق): «طريقةُ التفكير لتحصيل العِلمِ التصديقيٍّ هو الاستدلالُ والبُرهان»[١].

وقال في موضع آخر من هذا الكتاب:

«الباب الخامس: الحجّة وهيئةُ تأليفِها، أو مباحث الإستدلال

تصدير: إنَّ أسمى هَدَف للمنطقيّ، وأقصى مقصدٍ له (مباحث الحجّة) أي: مباحث المعلوم التصديقيّ الذي يُستخدم للتوصُّل إلى معرفة المجهول التصديقيّ. أمّا ما تقدّم من الأبواب، فكلُّها في الحقيقة مقدّمات لهذا المقصد، حتّى مباحث (المعرّف)؛ لأنّ المعرّفَ إنّما يُبحث عنه ليُستعان به على فهم مفردات القضيّة، من المَوضوع والمَحمول.

والحجّةُ عندهم عبارة عمّا يتألَّف من قضايا يتّجه بها إلى مَطلوب يُستحصل بها. وإنّما سُمّيَت (حجّة)؛ لأنّه يحتجّ بها على الخصم لإثبات المطلوب. وتسمّى (دليلا)؛ لأنّها تدلُّ على المَطلوب. وتهيئتُها وتأليفُها لأجل الدّلالة يسمّى (استدلالا)... .

طرقُ الاستدلال، أو أقسام الحجّة

...والطرق العلمية للاستدلال ـ عدا طريق الاستدلال المباشر الذي تقدّم البحث عنه ـ هي ثلاثة أنواع رئيسة:

١ـ **القياس:** وهو أن يستخدم الذهنُ القواعدَ العامّة المسلَّمَ بصحّتها في الانتقال إلى مطلوبه، وهو العمدة في الطرق.

٢ـ **التمثيل:** وهو أن ينتقل الذهنُ من حكم أحدِ الشيئينِ إلى الحكم

---

(١)المظفر، محمّد رضا، المنطق، ص١٣٩.

على الآخر لجهةٍ مشتركةٍ بينهما.

٣ـ **الإستقراء:** وهو أن يدرس الذهن عدّةَ جزئيّات، فيستنبط منها حكماً عامّا»[١].

والذي يتضح من هذه الكلمات، أنَّ الاستدلالَ اصطلاحاً باق على ما كان عليه في اللغة، فليسَ له معنىً خاصٌ يختلف عن معناه فيها، كلُّ ما في الأمر، أنّ الاستدلال قد يكون له أحيانا طرقُه الخاصّةُ أو أدواتُه الخاصّة أو موادّه الخاصّةُ التي تختلف من علم إلى علم، إلّا أنَّ حقيقَتَه تبقى (إقامة الدليل).

ثانياً: التعريف بالفقه لغة واصطلاحا

وكما مرَّ الكلام في المبحث السابق بنقطتين تناولَت الأولى منهما البحثَ اللغويَّ والثانيةُ البحثَ الاصطلاحيَّ، فهكذا الأمر في ما نحن فيه، فالكلام في:

١. الفقهُ في اللغة

١ـ قال الخليلُ في العَين: «الفِقْهُ: العِلْمُ في الدّين. يقالُ: فَقُهَ الرّجلُ يَفْقُهُ فِقْهاً، فهو فَقيهٌ. وفَقِهَ يَفْقَهُ فِقْهاً إذا فَهِمَ. وأفقَهْتُه: بَيَّنْتُ لهُ. والتَّفَقُّهُ: تَعَلُّمُ الفِقْهِ»[٢].

٢ـ وقال الجوهريُّ في الصحاح: «الفِقْهُ: الفَهمُ...فَقِهَ الرجلُ، بالكسر. وفلانٌ لا يفقه ولا ينقَه. وأفقهتكَ الشيءَ، ثمّ خُصَّ به عِلْمُ الشريعة،

---

(١)المظفر، محمّد رضا، المنطق، ص٢٣١ ـ ٢٣٤. لمزيد بيان عن معنى الاستدلال، أنظر: مركز المعجم الفقهي، المصطلحات، ص٢٣٦، ١٠٩٢.

(٢)الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٣، ص٣٧٠.

والعالِمُ به فَقيهٌ، وقد فَقُهَ بالضمٍّ فَقاهَةً، وفَقَّهَهُ الله. وتَفَقَّهَ، إذا تعاطى ذلك. وفاقَهْتُهُ، إذا باحثتُه في العِلم». [1]

٣ـ وقال ابنُ فارس في المعجم: «(فقه): الفاءُ والقافُ والهاءُ أصلٌ واحدٌ صحيحٌ، يدلُّ على إدراكِ الشَّيء والعِلْمِ به. تقولُ: فَقِهْتُ الحديثَ أفْقَهُه. وكلُّ عِلْمٍ بشيء فهو فِقْه. يقولون: لا يَفْقَه ولا يَنْقَه. ثم اختُصَّ بذلك علمُ الشّريعة، فقِيل لكلِّ عالم بالحلال والحرام: فقيه. وأَفْقَهْتُك الشَّيءَ، إذا بَيَّنْتُه لك». [2]

٤ـ وامّا ابنُ منظور، فيقول في اللسان: « الفِقْهُ: العلم بالشيء، والفهمُ له، وغلبَ على عِلْم الدين لسِيادَتِه وشرفه وفَضْلِه على سائر أَنواع العلم كما غلب النجمُ على الثُّرَيَّا والعُودُ على المَنْدَل.

قال ابن الأَثير: واشْتِقاقهُ من الشَّقِّ والفَتْح». [3]

٥ـ وفي مجمع البحرين للطريحيّ ما يشبه ما تقدّم». [4]

والذي يظهر من الكلمات السابقة أمور:

الأوَّل: أنَّ الفقه في اللغة بمعنى الفهم.

الثاني: أنَّ ما سبق في الأمر الأوَّل هو الأصل، ثمّ خُصّ الفقه بنوع خاصٍّ من الفهم، وهو الفهم في العلوم الدينيّة.

الثالث: إلّا أنَّ الفراهيديَّ في ما نقلناه عنه في كتب العين، كأنه لا يقبل

---

(١)الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة، ج٦، ص٢٢٤٣.

(٢)إبن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج٤، ص٤٤٢.

(٣)ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج١٣، ص٥٢٢.

(٤)الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٣، ص٤٢١ ـ ٤٢٢.

بما اتَّفق عليه من بعدَه بالنسبة إلى ما ذكرناه عنهم في الملاحظة السابقة؛ إذ لو تأمّلنا في كلماته التي أوردها في هذا الكتاب، لرأينا أنّه ذكر أوَّلاً انَّ الفقهَ هو العلم في الدين، ولم يذكر قضية الفهم إلّا بعد ذلك؛ إذ قال: «وفقه يفقه فقهاً: إذا فهم. وأفقهته: بيّنت له»، وهذا الأمر مع أنَّه ملفت للنظر، إلّا أنَّه لم ينبّه عليه ـ على حدِّ اطّلاعنا ـ أحد ممّن بحث في معنى الفقه لغة.

٢. الفقه في الاصطلاح

وأمّا اصطلاحا، فإنَّ كلمةَ الفقه في أوّل الأمر كانت تطلق على معارف الشّريعة؛ إذ فُسِّر بذلك قولُ رسول الله صلى الله عليه وآله: «رُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه»[1].

وبهذا المعنى فُسِّر قولُه تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2]، وكذلك قولُه صلى اللهُ عليه وآله: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا، يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ».[3]

إلّا أنَّ التمايزَ التدريجيَّ للمعارف الدينيّة المختلفة، وتبلورَ الشكل المستقلِّ لهذا العلم، واستقلالَه بقواعدَ وأحكامٍ حيثُ انحصر بحدود

---

(١)الحر العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٤، ص٢٤٩.

(٢)التوبة: ١٢٢.

(٣)الحر العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج١، ص٢١٦.

الأحكام الشرعيّة الخاصّة بأفعال المكلّفينَ، أدّى إلى خروج الفقه اصطلاحا عن حدود المعنى السابقِ، ليدخل مرحلة أخرى من مراحل تطوّره، وليصبح له مدلولُه المقتصر على الأحكام العمليَّة، أي: ما يسمّى بالعبادات والمعاملات.[١]

فهذا السيّدُ المرتضى في رسائلِه يختار أنَّ الفقهَ هو: «العلم بجملة الأحكام الشرعيّة. وقيل: العلمُ بالأحكام الشرعيّة العمليَّة، المستدلِّ على أعيانها بحيثُ لا يُعلم كونُها من الدين ضَرورة؛ احترازاً عن التقليدِ، واحَترازاً عن العلم بوجوب الصّلاة».[٢]

وأمّا العلّامةُ، فيقول بهذا الصدد: «الفقه لغةً: الفهمُ. واصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة، المستدلِّ على أعيانها، بحيث لا يُعلم كونُها من الدين ضَرورة، فخرجَ العلمُ بالذواتِ، والأحكامِ العقليّةِ والنقليّةِ والتقليديّة، وعلمُ واجبِ الوجودِ والملائكةِ وأصولِ الشريعة.

ولا يردُ إطلاقُ الفقيه على العالم بالبَعض، وكونُ الفقه مظنونا؛ لأنّ المراد بالعلم الاستعدادُ التامُّ المستندُ إلى أصولٍ معلومةٍ، وظنيّةُ الطريق لا تنافي علميّة الحُكم. .».[٣]

ومن الواضح أنَّ العلّامةَ في هذا النصِّ يخالف السيّدَ المرتضى في ما ذهبَ إليه، بل حتى أنّه لا يشير إلى وجود رأيٍ آخرَ في المسألة.

وإذا ما انتقلنا في الزمان إلى ما بعد العلّامة، لوجدنا الشهيدَ في

---

(١)السبحاني، جعفر، تاريخ الفقه الاسلامي وأدواره، ص١٧.

(٢)المرتضى، علم الهدى، رسائل المرتضى، ج٢، ص١٨٤.

(٣)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام، ج١، ص٣١.

الذكرى يشير إلى الخلاف في تعريف الفقه من جهة، والى أنَّ هذا الخلافَ قد استقرّ على ما ذهب إليه العلّامةُ من جهةَ أخرى؛ إذ يقول: «وقد استقرَّ تعريف الفقه اصطلاحاً على: العلم بالأحكام الشرعيّة العمليَّة عن أدلّتها التفصيليّة لتحصيل السّعادة الأخرويّة»[١].

الأمرُ الذي يستمرُّ في ما ينقل عمّن أتى من بعده إلى يومنا الحاليّ.

يقولُ صاحبُ المعالم: «العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة»[٢].

ثمّ يزيد على ذلك توضيحَ القيود المأخوذةِ في التعريف.[٣]

ولم يكتف بذلك، بل قام بالدفاع عن هذا التعريف بردِّ ما يتوهَّم إشكالاً عليه.

الأمر الذي نجده عند من تأخّر عن صاحب المعالم، مثلِ صاحب القوانين مثلاً[٤].

وعلى كلِّ حال، فإنّه لمّا لم يكن الغرض من التعريف في ما نحن فيه بيان حقيقة أُخذت في حكم شرعيّ، وإنّما الحقيقة التي هي المحور للكلام في شرائِطِ الاجتهاد كما تقدّم، فإنّه يكتفى عادة في هذه الأحوال بما تقدّم، وعلى هذا، فما ذكرناه في التعريف الاصطلاحيّ للفقه يكفي وزيادة.

---

(١)الشهيد الأوّل، محمّد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ص١.

(٢)العامليّ، الحسن بن زين الدين، معالم الدين في الأصول، ج١، ص٢١.

(٣)المصدر السابق.

(٤)القمّي، أبو القاسم، قوانين الأصول، ج٣، ص٣.

والنتيجة التي نخلص إليها هنا، هي: أنّ (الفقه) إن كان بمعنى: العلم. . . ، فإنّما هو حصيلةُ وثمرةُ الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحيّ من الزاوية الأولى، الذي قلنا: إنّه الملكة والرتبة، نعم، لن يمكن ذلك إلّا بتوسط بذل الجهد بصورة فنيّة صحيحة، التي تعتبر مفروضة التحقّق مع تقدّم تحقّق (المَلَكَة)؛ فإنَّ الإنسان لن يكون من ذوي المَلَكة إلّا بعدَ أن يكون عارفا بالطريق الفنيّ الصحيح للوصول إلى الهدف، أي: الفقه، أي: العلم بالأحكام عن أدلّتها.

وأمّا إن كان بمعنى: بذل الوسع لتحصيل. . . ، فإنّه العمل الذي يقوم به المجتهد، لينتج الأحكامَ و(الفقه) بالمعنى الأوّل المتقدّم، أعني: العلم بالأحكام.

قال المحقّق الخوئيُّ في التنقيح: «الاجتهادُ الّذي يُعدّ عِدلًا للتقليد والاحتياط ليس هو بمعنى المَلَكة، وإنّما معناه: تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي بالفعل، أعني: العملَ والاستنباطَ الخارجيّين؛ لأنه المؤمّن من العقاب، ولا أثر في ذلك للمَلَكة، وتوضيحه:

أنّ ملكةَ الاجتهاد غير ملكة السخاوة والشجاعة ونحوهما من المَلَكات؛ إذ الملكةُ في مثلهما إنّما تتحقّق بالعمل وبالمزاولة. . . .

والمتحصّل: أنّ العمل في أمثال تلك المَلَكات متقدّم على المَلَكة، وهذا بخلاف مَلَكة الاجتهاد؛ لأنّها إنّما تتوقّف على جملة من المبادئ والعلوم، كالنحو، والصرف، وغيرهما، والعمدةُ علم الأُصول، فبعدما تعلّمها الإنسان، تحصل له ملكةُ الاستنباط وإن لم يتصدّ للاستنباط ولا في حكمٍ واحد.

إذن، العمل ـ أي: الاستنباط ـ متأخّرٌ عن المَلَكة، فلا وجهَ لما قد

يتوهَّم من أنّها كسائر الملكات غير منفكّة عن العمل والاستنباط، فمن حَصَلت له المَلكة، فلا محالةَ اشتغلَ بالاستنباط، وعليه، فبمجرّد حصول المَلَكة له، يحصلُ له الأمنُ عن العقاب.

بل الاستنباط ـ كما عرفت ـ متأخّرٌ عن المَلَكة من غير أن يكون له دخلٌ في حصولها.

نعم، تتقوّى الملكةُ بالممارسة والاستنباط بعد تحقُّقها في نفسها، لا أنّها تتوقَّف عليه في الوجود.

إذن، الاجتهادُ بمعنى: الملكة لا يترتَّب عليه الأمنُ من العقاب، ولا يكون عِدلًا للتقليد والاحتياط.

فالصحيحُ أن يعرّف الاجتهادُ [الذي يكون عِدلًا للتقليد والاحتياط] بتحصيلِ الحجّة على الحُكم الشرعيّ». [١]

وبما تقدّم، يتبين العلاقةُ بين مصطلَحَي (المجتهد) و(الفقيه)؛ فالفقه لو كان بمعناه الأوَّل (العلم بالأحكام. . .)، فإنَّ الفقيه هو العالم بهذه الأحكام، وإن كان بمعناه الثاني: (بذل الوسع. . .)، فإنَّ الفقيه هو من يبذل وسعه لتحصيا الأحكام. . . .

وعلى هذا، إن قلنا بأنَّ الفقيهَ لا يكون فقيها عالِما بالأَحكام إلّا بأن يكون مُجتهدا له مَلَكة الاستنباط؛ فإنَّ العلم بالأحكام في تعريف الفقه والفقيه كان مقيَّدا بأن يكون عن اجتهاد وملكة، فإنَّ المصطلحين سيكونان مترادفين، وإن لم نقل بذلك، اختلفا.

---

(١)الغرويّ التبريزيّ، الميرزا علي، الاجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى (تَقريراً لأَبحاث السيّد الخوئيّ الأصولية)، ص٩ـ ١٠.

قال في التقرير والتحبير: «والظاهر من كلام الأصوليّين أنّه لا يُتَصوَّر فقيهٌ غيرُ مجتهد، ولا مجتهدٌ غيرُ فقيه على الإطلاق وهو بالغٌ عاقلٌ مسلمٌ ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مأخذها. (وشيوعُ الفقيه لغيره) أي: المجتهد (ممّن يحفظ الفروعَ)، إنّما هو (في غير اصطلاح الأصول)، والكلام إنّما هو في اصطلاح الأصول». [١]

ونقل السُّبْكيُّ في (جَمع الجَوامِع) عن والده في تعريف (المُجتهد)، أنّه مَن هذه العلوم مَلَكَة له، وأحاطَ بمُعظم قَواعد الشّرع، ومارسَها بحيث اكتسب قوَّةً يفهم بها مقصودَ الشارع. [٢]

وبما تقدّم، يتبيّن أيضا العلاقةُ بين مصطلحَي: (الاجتهاد) و(الفقاهة)، فالأوّل بمعنى (المَلَكَة) هو نفسه الثاني؛ إذ المراد من (الفقاهة) مَلَكَة الاستنباط عادةً لا العلم بالأحكام.

وأمّا العلاقةُ بين مصطلحَي: (المجتهد) و(المُفتي)، فقد ظهر ممّا تقدّم، إلّا أنَّ المصطلحَين يُستعملان أحيانا على نَحو الترادف مسامحةً.

قال الشهيد الثاني: «و(الصنف الثاني) مقلِّدٌ: اسم فاعل من التّقليد، وقد مرّ بيانه. والمراد به هنا المستفتي، وهو مقابل المفتي، أعني: المجتهد». [٣]

نتيجةُ التعريف بعمليّة الإستدلال الفقهيّ

وبعدَ كلٍّ هذه الجولة في عالَم التعريفات والمصطلحات، نصل إلى

---

(١)ابن أمير حاج (إبن الموقت)، محمّد بن محمّد، التقرير والتحبير، ج٣، ص٢٩١.

(٢)أنظر: السبكي، عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع، ص١١٨.

(٣)العامليّ (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي، المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة، ج١، ص٤٨.

نتيجة، هي: أنّ المراد من عمليّة الإستدلال الفقهيّ، هو عمليّة إقامة الدليل على الحكم الشرعيّ، أو قل: إعمال المَلَكَة في مجالِها بالطّريقة الفنيّة الصحيحة، وهي بهذا تكون الزاوية الثانية التي يمكن من خلالها النظر إلى مصطلح (الاجتهاد).[1]

النقطة الثانية: العلاقة بين عمليّة الإستدلال الفقهيّ وغيرها

وبعد أن اتّضح المقصود من الاجتهاد بمعناه الاصطلاحيّ من الزاوية الأولى (المَلَكة)، ومن الزاوية الثانية (عمليّة الإستدلال الفقهيّ)، ولأجل أن تكتمل الفكرةُ وتتّضح إلى حد أكبر، كان لابدّ أن نتناول العلاقةَ بين الاجتهاد من الزاويتَين من جهة ومجموعة من العمليّات الشديدة العلاقة به من جهة أخرى.

وقد اخترنا من تلك العمليّات بعضَها فقط، ولربّما يكون هناك ما ينبغي تناوله أيضا في هذا المجال، إلّا أنّ هذا يحقق أقصى ما يمكن تحقيقه من الهدف أوّلاً، وكذا هو ما يسعه الوقت ثانياً.

تجدر الإشارة إلى أنّنا هنا لن نتكلّم عن التعريف اللغويّ لهذه العمليّات والمصطلحات، بعد أن كان هذا الأمر أجنبيّا بالمرّة عمّا نحن فيه، ولا نحتاج إليه لتحقيق الهدف في المقام.

---

(١)أنظر أيضا: الحائريّ الاصفهانيّ، محمّد حسين، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، ج١، ص٣٨٧. الهاشميّ الشاهروديّ، علي، دراسات في علم الأصول، ج٤، ص٤٢١. الآمليّ، الميرزا هاشم، الاجتهاد والتقليد، ج١، ص٢٢. التبريزيّ، الميرزا جواد، دروس في مسائل علم الأصول، ج٦، ص٢٢٤.

أوَّلاً: عمليّة الإستدلال الفقهيّ و(عمليّة الاستنباط)

للإستنباط اصطلاحا معنيان:

الأوَّل: الإستنباط التوسيطيّ

وهو أن تكون المقدّمة مغايرةً للنتيجة المستنبَطَة ولكنّها ملازمةٌ لها، من قبيل دلالةِ الأمرِ على الوُجوبِ، المغايرِ للسورة، ولكنّه ملازمٌ له في عمليّة الإستنباط.

الثاني: الإستنباط التطبيقيّ

وهو أن تكون النتيجةُ غيرَ مغايرة للنتيجة المستنبَطَة، وإنّما هي تطبيقٌ من تطبيقاتها، كتطبيق قاعدةِ (ما يُضمَن بصَحيحه، يُضمن بفاسدِه) على البيع الفاسِد، واستنتاج الضمان فيه[١].

وقد رتَّبَ الأعلامُ على هذا الفرق بين المعنيَين، أنَّ ما يدخل في عمليّة الإستنباط بالمعنى الأوَّل هو الذي يدخل في مباحث علم الأصول دون ما يدخل في عمليّة الإستنباط بالمعنى الثاني؛ فإنَّ هذا العلم إنّما يهتمُّ بدراسة ما كان من الأدوات داخلا في تلك العمليَّة دون غيرها كما هو المتّفق عليه بين الجميع.

إلّا أنَّ هذا الذي ذكرناه في النكتة الأخيرة وإن كان يُخرج الاستنباط بالمعنى الثاني من أبحاث علم الأصول، إلّا أنَّه لن يخرجه عن كونه مادّة علميّة للدراسة التي نحن فيها؛ فإنّها في عمليّة الإستدلال الفقهيّ كما

(١)الفياض، اسحاق، محاضرات في أصول الفقه (تَقريراً لأَبحاث أصول السيد الخوئي)، ج١، تحت عنوان: تعريف علم الأصول. عبد الساتر، حسن، بحوث في علم الأصول (تَقريراً لأَبحاث أصول السيد الشهيد)، ج١، ص ٣٥.

ذكرنا سابقا (الاجتهاد)، وهي العمليَّة التي عرَّفناها بأنّها عمليّة إقامة الدليل على الأحكام الشرعيّة، ومن الواضح أنَّ إقامةَ الدليل على الحكم الشرعيّ لا يتوقَّف على النوع الأوَّل من الاستنباط، بل هو شامل للنوع الثاني أيضا، كما هو الواضح لكلّ من كان متخصِّصا في هذا الباب.

وعلى هذا، فالنسبة بين عمليّة الإستدلال الفقهيّ والاستنباط نسبة العموم والخصوص المطلق، فإنَّ كلَّ ما كان استنباطاً، فهو استدلال فقهيّ، دونَ العكس.

وهذه النسبة صادقةٌ حتّى لو أخذنا بنظر الاعتبار مطلقَ الاستنباط بحيثُ كان شاملا لنوعَيه؛ فإنَّ عمليّة الإستدلال الفقهيّ تشتمل على عناصر لا تتوفّر في الاستنباط حتّى بمعناه المطلق، كجُملة كبيرة من العناصر الخاصّة التي تدخل في هذه العمليَّة، من تشخيص الظهورات مثلا وغيرها من العناصر.

ثانياً: عمليّة الإستدلال الفقهيّ و(الاستنتاج)

ويراد بالاستنتاج في الإصطلاح: الوصولُ إلى النتيجة التي تكون مفردةً من مفردات المقدّمات التي استُعملت في هذه العمليَّة، وبعبارة أخرى: أن تكون النتيجة مصداقاً من مصاديق المقدّمة وصغرى من صغرياتها، كما في استنتاج طهارة مشكوك الطهارة بقاعدة الطّهارة. [١]

ولو تأمّلنا في هذا المعنى، وجدنا أنّه عين ما أسميناه قبل قليل بالإستنباط التطبيقيّ؛ فقد ذكرنا هناك إنَّ النتيجة فيه لا تكون مغايرة للمقدّمة، وإنّما هي تطبيق من تطبيقاتها.

---

(١)أنظر في هذا المجال: عبد الساتر، حسن، بحوث في علم الأصول (تَقريراً لأبحاث أصول السيد الشهيد الصدر)، ج١، ص ٣٦.

وعلى هذا، فإنَّ النسبة بين الإستنباط والإستنتاج ـ بناء على إطلاق الإستنباط على الإستنباط التطبيقيّ ـ لن تكون إلّا العموم والخصوص المطلق من جانب الإستنباط.

نعم، لو اقتصرنا في مصطلح الإستنباط على المعنى الأوَّل من المعنّيين المذكورّين كما يذهب إليه بعض المحقّقين[١]، كانت النسبةُ حينئذ التباينَ التامَّ بين المصطلحَين.

وبهذا، يتّضح النسبةُ أيضا بين عمليّة الإستدلال الفقهيّ والاستنتاج، ويتضح أنَّ الاستنتاجَ حتّى على القول بخروجه من مسائل علم الأصول، إلّا أنّه يبقى داخلا في عمليّة الإستدلال الفقهيّ بوصفه واحدا من مكوّناتها ومفرداتها.

ثالثاً: عمليّة الإستدلال الفقهيّ و(تحديد الوظيفة العمليَّة)

الفقيهُ في سبيل الوصول إلى أحكامه سبحانه وتعالى الشرعيّة، قد لايتمكّن من ذلك أحيانا؛ إذ قد لا يكون لديه دليل حجّة على ثبوت الحكم محلّ البحث ولا على عدم ثبوته، وفي مثل هذه الحالات، ينتقل الفقيه من تحديد الحكم الشرعيّ إلى تحديد الوظيفة العمليَّة، والموقف الذي يتوجّب على المكلّف اتّخاذه مقابل هذا الحكم المَشكوك[٢].

وما يتوسّل به الفقيه في هذه الحالة من أدوات، هو الذي يسمّى في علم الأصول بالأصول العمليَّة، كأصالة البراءة وغيرها من الأصول، التي

---

(١)أنظر: المصدر السابق.

(٢)أنظر: بحث تعريف علم الأصول من الكتب الأصولية المختلفة، وكذا بحث الأصول العمليَّة من هذه الكتب.

يكون بعضها عقليّا، كأصالة البراءة العقليّة، المعتمدة على مَسلَك المشهور من قُبْح العقاب بلا بيان، بينما يكون بعضها شرعيّا، كأصالة البراءة الشرعيّة المستندِة إلى الأدلّة الشرعيّة المختلفة، من حديث الرفع وغيره.[1]

ولو سألنا عن الفرق بين هذا المصطلح الأخير والمصطلحَين السابقَين: الإستنباط والإستنتاج، لكانَ الجواب هو: أنّ الفقيه بممارسته للعمَلين السابقين، يتوصّل إلى الحكم الشرعيّ في المسألة محلّ البحث، خلافاً لما عليه الحال في المعنى الثالث؛ فإنّه بواسطة الأصول العمليَّة لا يصل إلى ذلك أبدا، وإنّما يشخِّص الوظيفةَ العمليَّة تجاه ذلك الحكم المشكوك.

ومباحث الأصول العمليَّة من جملة أهم المسائل الأصوليّة التي يتناولها الأصوليُّ بالبحث والتحقيق في علم الأصول، علاوة على أنَّ تحديدَ الوظيفة العمليَّة واحدٌ من أساسيّات عمليّة الإستدلال الفقهيّ، ومفردةٌ من مفرداتها الرئيسة الأساس، وهذا ما نراه بصورة تطبيقيّة عمليّة؛ فإنَّ المرحلة الأولى من مراحل عمليّة الإستدلال الفقهيّ في نوعَي الحكم الشرعي: التكليفيّ والوضعيّ، إنّما هي في تشخيص مُقتضى الأصل العمليّ الجاري في المسألة محلّ البحث، وتحديد الوظيفة على طبقِه، وتفصيل الكلام في هذا الأمر سيأتي في النقطة الثانية الرئيسة من نقطتي الكلام في هذا الباب بعونه تعالى، حيث عرض ممارسة تطبيقيّة لعمليّة الاستنباط.[2]

---

(١)أنظر في هذا المجال ما تقدم من تقسيمات لعلم الأصول.

(٢)أنظر في هذا المجال: العيداني، محمود، نيل المآرب في شرح المكاسب،

رابعا: عمليّة الإستدلال الفقهيّ و(القياس)

القياس في الإصطلاح، هو: إثبات حكم في محلٍّ بعلَّةٍ لثبوته في محلٍّ آخر بتلك العلّة، والمحلّ الأوّل (وهو المَقيس) يسمّى فرعا، والمحلّ الثاني (وهو المّقيس عليه) يسمّى أصلا، والعلّة المشتركة تسمّى جامِعا.

وفي الحقيقة: إنّ القياس عمليّة من المستدلِّ ـ أي: القايِس ـ لغرضِ استنتاج حكم شرعيٍّ لمحلٍّ لم يرد فيه نصٌّ بحكمه الشرعَيّ؛ إذ توجبُ هذه العمليَّة عنده الإعتقادَ يقيناً أو ظنّاً بحكم الشّارع[1].

والعمليّة القياسيّة هي نفس حَملِ الفَرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطي القايسُ حكماً للفرع مثلَ حكم الأصل، فإنّ كان الوجوبَ، فالوجوب، وإن كان الحرمةَ، فالحرمة. . . وهكذا.

والكلام ليس في تحقيق حال القياس وأنّه حجّة أم لا، بل الغرض الإشارة إلى أنّ الفقيهَ قد يحتاج أحياناً إلى هذه العمليَّة تحت شرائط وحدود معيّنة ثبتَ فيها حجيّة هذا القياس للوصول إلى الحكم الشرعيّ، كقياس الأولويّة مثلاً، المقبول عند الجميع.

وبناء على هذا الذي ذكرناه أخيرا، فإنّ القياس يمثّل واحدا من آليّات وأدوات عمليّة الإستدلال الفقهيّ، فالعلاقةُ بين هذه العمليَّة والقياس الحجّة هي نسبة العموم والخُصوص المطلق من ناحية عمليّة الإستدلال الفقهيّ.

ج١ـ ج٨، وكذا له: من سلسلة الفقه التعليمي، ج١ـ ج٢، وكذا له: العقل وعملية الاستنباط، فكل هذه الأجزاء قد بُينت فيها عمليّة الاستنباط ومراحلها الفنية المختلفة، مع توجيه لذلك.

(١)المظفّر، محمّد رضا، أصول الفقه، ج٢، ص١٦١.

النقطة الثالثة: عناصر عمليّة الإستدلال الفقهيّ

بعد أن تكلّمنا عن تعريف عمليّة الإستدلال الفقهيّ، وبعد أن تعرّفنا على العلاقة بين هذه العمليَّة وغيرها من العمليات، لابدّ أن نتكلّم ـ ولو باختصار ـ عن عناصر هذه العمليَّة، فإنَّ التعريف بهذه العمليَّة لن يكون تامّا إلّا بذلك.

وبصورة عامّة، إنَّ العناصر التي تدخل في عمليّة الإستدلال الفقهيّ تنقسم إلى قسمَين:

الأوَّل: العناصر المشتركة في عمليّة الإستدلال الفقهيّ.

والثاني: العناصرُ الخاصّة في عمليّة الإستدلال الفقهيّ.

وعلى هذا فالكلام في مطلَبين.

أوَّلاً: العناصر المشتَرَكة

وهي الأمور التي يتناولها الأصوليّون بالبحث والتحقيق في علم الأصول، فيتكلّمون في تعريف هذا العلم، ويسعَون إلى تعريف يعطي الضابطةَ الدقيقةَ لِما يدخل في هذا العلم ـ فيجبُ على الأصوليّ البحث فيه في هذا العلم ـ ولِما يخرج عن هذا العلم، فلا يجبُ على الأصوليّ البحث فيه في هذا العلم، وإنَّما يكون بحثُه في علم آخر غير علم الأصول.

وعلى هذا، فسعيُ الأصوليّ إنَّما هو إعطاء ضابطة دقيقة للمسألة الأصوليّة، بحيث يميّزُها عن غيرها من المسائل.

وما يكون مسألة أصوليّة فيدخل في علم الأصول، هو المراد من العناصر المشتَركة، فهي ما ينبغي للفقيه والأصوليّ البحثُ فيه، والوصول إلى نتيجة قائمة على الفنّ والمنطق فيه.

وعلى هذا، فإنَّ النوعَ الأوَّل من عناصر عمليّة الاستنباط هو كلّ ما

يبحثه الأصوليُّ في علم الأصول؛ بناء على الضابطة الدقيقة المقدّمة منه في تعريف هذا العلم، ولو شئنا، لقلنا: إنَّ النوع الأوَّل من عناصر عمليّة الإستدلال الفقهيّ، هوما يؤخذ من علم الأصول، الأمر الذي يعني أهمّيّة هذه المسائل وحسّاسيّتها كما تقدّم بيانه في العلاقة بين علم الأصول وعمليّة الاستنباط والاستدلال.

وأمّا أنواعُ وأقسام المباحثِ التي يتناولها الأصوليُّ في علم الأصول، فقد تقدّمت الإشارة إليها في تقسيمات المباحث الأصوليّة في ما سبق.

ثانياً: العناصر الخاصّة

المتتبّع لعمليّة الإستدلال الفقهيّ، يجد أنَّها تعتمد على آليّات لا يتكفّل علم الأصول البحث عنها وتنقيحها وبلورتها، بل هي عناصر خاصّة لا مشتركة، إلّا أنه لاغنى للفقيه عنها في عمليّة الإستدلال الفقهيّ، كعلوم اللغة، وعلمَي الرجال والدراية، والمنطق، وغيرها من العلوم المختلفة المتشتتة التي سنتعرض لها في شرائط الاجتهاد.

وهذه العناصر على الرغم من أهمّيّتها ودخالتها المباشرة في عمليّة الإستدلال الفقهيّ كما سنرى، إلّا أنّ وظيفة البحث والتحقيق فيها لا تقع على عاتق الباحث في علم الأصول؛ لخروجها عن ضابط المسألة الأصوليّة التي تنقَّح وتهيّأ في علم الأصول.

إلّا أنّ هذا الأمر لا يعني عدم لزومَ التحقيق في هذه العناصر، بل المراد أنّ التحقيق والبحث فيها إنّما هو وظيفة العلماء المختصّين بكلّ علمٍ علم من العلوم التي ترجع إليها تلك العناصر.

وسيأتي الكلام التفصيليُّ في حينه بعونه تعالى.

المبحثُ الثاني

الطريقةُ الفنيّة للاستنباط ومراحلُها الكليّة

لن يكون الكلام عن الاجتهاد وشروطه تامّا واضحا إلّا بعرض ممارسة تطبيقيّة لعمليّة الإستنباط؛ فيرى القارئ عناصر هذه العمليَّة وفنيّاتها وآليّاتها المختلفة التي يحتاجها الفقيه المجتهد وهو يمارس هذه العمليَّة بصورة عمليّة تطبيقيّة واقعيّة.

لا ندّعي هنا أنّ ما سنعرضه من ممارسة سيقدِّم عرضا كاملا لجميع ما يحتاجه الفقيه من عناصر وفنيّات للاجتهاد، إلّا أنّه سيسهم ـ قطعا ـ في الوصول إلى الهدف بصورة كبيرة ملموسة، وسيكون من جملة ما يتميّز به هذا الكتاب؛ حيثُ الخروجُ عن الكلام العامّ المُجمل الفَضفاض عن عمليّة الاستنباط وشروط الاجتهاد، والورود في خضمّ هذه العمليّة، لكي يرى القارئ بأمِّ عينه ما يدخل في هذه العمليّة وما يَحتاج إليه ممارسها من عناصرَ وآليّاتٍ وأدواتٍ مختلفة.

ومع ملاحظة أنَّ عمليّات الاستنباط وما يمارسه الفقيه منها كثيرٌ متنوّعٌ للغاية؛ إذ هناك مجال الأحكام التكليفيّة، وهناك مجال الأحكام الوضعيّة، فإنَّ الذي ينبغي ـ لتوضيح صورةٍ أكمل ـ عرضُ ممارسةٍ على الأقل من كلٍّ من المجالَين السابقين، وسيكون ذلك مسبوقاً باستعراض مفصّلٍ لمراحل الممارسة الفقهيّة المنضبِطة، مع الدليل على كلٍّ واحدة من هذه المراحل.

وقد اخترنا هنا استعراضَ عمليّة استنباط حكم تكليفيٍّ هو حكم (التغنّي بالقرآن)، وأمّا المسألةُ الثانية، فاخترنا أن تكون ممارسة لعمليّة استنباط للحكم الوضعيّ في مسألة من المسائل المستحدَثة، وهي بيع

الكِلْيَة؛ لنرى تنوُّع العلوم الدخيلة في الاستنباط، وتأثير الزمان والتطور على هذه العمليَّة.

وينبغي التنبيه هنا، على أنّ الكلام إنّما هو في الهيكليّة العامّة والخُطوطِ الكليَّة لعمليّة الاستنباط، لا في جزئيّات وتفاصيلِ كلّ مرحلةٍ من المَراحل التي تمرُّ بها هذه العمليَّة؛ فإنَّ ذلك تابعٌ لخصوصيّات كلِّ مسألةٍ يبحث الفقيه عَن حكمها، كما سيتبيّن بالتفصيل بعونه تعالى، فنقول:

إنَّ عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة بكلا نوعيها: ما كان بغرضِ تَشخيص الحكم التكليفيِّ، وما كان بغرض تشخيص الحكم الوضعيّ، تابعةٌ لطريقةٍ فنيَّةٍ دقيقةٍ خاصّة، ذاتِ مراحلَ كليَّة مشخّصة ومرتّبة، وذات هيكليّة ثابتةٍ، يجبُ أن تتَّبَع في كلّ عمليّة استنباطيّة منضبطة، بخلاف ما قد يتوهَّمه البعضُ؛ من أنّ المهمّ هو مراجعة القرآنَ الكريم وكُتُب الروايات، والنَظر فيها، فإنْ وُجد ما يدلُّ على الحُرمة، أخذْنا به، وإن وُجد ما يدلّ على عدمها، أُخذ به، بل المسألة على خلاف هذا جدّا، وهذا ما قد يغفل عنه غير المتخصص.

المطلبُ الأوَّل

زاويتان مختلفتان للنظر إلى عمليّة الاستنباط

وقبلَ الدخول في مراحل عمليّة الاستنباط، وترتيبها، وتسلسلِها، والوقوفِ على الطريقة التي تتفاعلُ فيها في ما بينَها لَتختلفَ النتيجةُ النهائيّة، إليكَ هذه النقطةَ المنهجيّة الفنيّة الغايةَ في الأهمية؛ بحيثُ يتَّضح بها الكثيرُ من الإشتباهات، ويزولُ فيها الكثير من الضبابيّةِ وسوءِ الفَهم، لا سيَّما من قِبل من لا خِبرة له في عالم الفِقه والفَقاهة والاستنباط.

يمكنُ أن يُنظر إلى عمليّة الاستنباط المنضبطة وسيرها من زاويتين مختلفتين، أدّى التخبُّطُ والخلطُ بينهما من قِبل غير المتخصِّصين إلى سوء فهم من هنا، وحَمَلات تهكُّمٍ واستهجان من هناك، إليكَ هاتين الزاويتَين بصورةٍ مُختصرة جدًا، بحيثُ يتّضح لك ما سيعقبُ الكلامَ من مراحل عمليّة الاستنباط بصورة واضحة لا لبس فيها، فيتَّضح الصبحُ لذي عَينين.

الزاويةُ الأولى: زاويةُ كون عمليّة الاستنباطِ عمليّة (بحث علميّ)

أو قل: عملية تفكيرٍ باحثٍ عن حجَّة. والمقصودُ بهذه الزاوية: النظرُ إلى عمليّة الاستنباط من زاوية كونها عمليّة بحث علميٍّ، أي: عمليّة تفكيرٍ منطقيّة منضبطة يمرُّ بها الفقيهُ خلالَ ممارسته لعمليّة تشخيص الموقف إزاء المسألة محلّ البحث، من بداية تعرّضه للسؤال عَن الموقف الشرعيّ إزاء تلك المسألة أو اختياره للبحث فيها، وانتهاءً بتشخيصه لهذا الموقف؛ حيثُ تمرُّ هذه الممارسةُ بمراحل مشخّصةٍ محدّدةٍ مترتّبةٍ ترتيباً منطقيّاً عقلانيّاً منضبطاً، تفرضُه الظُّروف العلميَّةُ المنطقيّة الفنيّة الموضوعيّة الشرعيّة كلُّها، حيثُ تتّفق على هذه المراحل، وعلى هذا الترتيب.

عندما نقول: بحثٌ علميٌّ، فإنّنا نعترف ضمنا بلزوم وجود مراحل لعمليّة التفكير، فإنّه الحدّ الفاصل بين ما يسمّى البحث العلميّ وبين غيره من عمليّات بحث ارتجالية غير منضبطة، أو قل: عمليّات تفكير عبثيّة، وهو ما ستراه في ما سيأتي من كلامنا عن (المنهج العلميّ) وتعريفه في شروط الاجتهاد في الباب الثالث؛ إذ سترقف هناك على أنه لا يكون منهجا علميا إلا بأن تكون مراحل التفكير معيَّنة سَلَفا.

أضف إلى هذا أنّ هذه المراحل، بالترتيب المشخّص الذي سنذكره، هو الذي يثبتُه ويشهدُ به واقع عمليّات الاستنباط والإستدلال الكثيرة التي نمرّ بها في مختلف المَسائل، وفي مُختلف العُصور، بل وحتّى عندَ جميع المذاهب الإسلامية، بلا أيٍّ فرق بين مذهبٍ ومذهبٍ آخر، أو مسألةٍ ومسألةٍ أخرى.

إنّما نتكلّم هنا ـ طبعا ـ عَن ممارسات استنباطيّة منضبطة، وليس ما أصبحنا نَراه هنا وهناك من ممارساتٍ مشوَّهَةٍ غيرِ منضبطةٍ من قبل المتطفّلين على هذه العمليَّة والعياذ بالله.

وكذا إنَّ العمليَّة بمراحلها التي سنذكرها، هي ما قامت عليه الكلمات الكثيرةُ المنتشرة في العديد من أبواب الفِقه والإستدلال، وعَن أَعاظم فقهائنا ومحقّقينا كما سيأتي من كلماتهم، التي لا فرق في ما تقدمه من خطوط عامة وأساس لعملية الاستنباط بين أن تكون لحكم تكليفيّ كما سنبدأ به، وبين عملية استنباط حكم وضعيّ كما سيأتي، وسيتبيّن تفصيل ذلك بعد قليل بعونه تعالى.

الزاوية الثانية: زاويةُ كون عمليّة الاستنباط إفتاءً طبق (حُجّة شرعيّة)

وأمّا الزاوية الثانيةُ التي يمكن النظرُ من خلالها إلى عمليّة الاستنباط، فهي زاوية الحُجّةِ والدّليل الذي يستندُ إليه الفقيهُ في فَتواه؛ بحيثُ يكون هو الحجّة في ما بينه وبين ربّه على الموقف الشرعيّ الذي يشخِّصه.

نعني هنا بالدقّة: الترتيبَ المنطقيَّ الفنيَّ المنضبطَ بين الحجج والأدلّة، التي يمكنُ أن تكون مستنداً صحيحاً معتبراً شَرعاً للفقيه في تشخيص المَوقف، وهو ما اعتدنا سماعَه وعهدنا العملَ به من الجَميع في علم الأصولِ وعلمِ الفقه؛ من تقديمٍ للحجج بعضها على بَعض حَسبَ

الظروف والحالات المختلفة، من قبيل: تقديم الدّليل الاجتهادي «المُحرِز» على الدليل الفقاهتيّ «غير المحرز»، ومن تقديم الخاصّ والمقيّد على العامّ والمُطلق، ومن قبيل: تقديم بعضِ الأدلّة على بعضِها في المَرحلة الواحدة من مَراحلِ عمليّة الاستنباط، كما هو الثابت في علم الأصول؛ من تقديم الأصل العمليِّ السبَبيِّ على الأصلِ المُسبَّبيّ، ومن قبيل تقديم الرواياتِ المتعارضة تعارضاً غيرَ مستقرّ أو مستقرّ على بعضها البعض وفقَ ما يتبنّاه الفقيه في بحوثه الأصوليّة المختلفة، وسيأتي جميعُ ذلك بالتفصيل بعدَ قليل بعونه تعالى، وبمجرّد بيان مراحل عمليّة الاستنباط من الزاوية الأولى المتقدّمة الذكر.

ومن المهمّ الالتفات هنا، إلى أنَّ مسيرَ عمليّة الاستنباط من كلّ من الزاويتين يخالف مسيرَها من الزاوية الأخرى ويعاكسُه في الاتّجاه تماما؛ فبينَما سترى أنّ هذا المسيرَ طبقَ الزاوية الأولى سيبدأ من تشخيص الأصل العمليِّ الجاري في المسألة محلّ البحث، سنرى أنّ مسيرَها طبقَ الزاوية الثانية سينتهي بهذه المرحلة؛ بمعنى: أنّ الفقيهَ لن يعتمد على الأصلِ العمليِّ وما يقتضيه إلّا في نهاية المطاف طبقاً للزاوية الثانية، وفي حالةِ فقدان الدليل المحرز على خلاف هذا المقتضى، وهو ما سيأتي بالتفصيل.

إلّا أنَّ الذي ينبغي الانتباه إليه في المَقام، هو أنّ الاختلافَ في الاتّجاه بين السيرَين المتقدِّمَي الذكر لا يعني أبدا التصادمَ والتضادَّ والتخاصمَ بينهما، بل كِلا السيرين في خِدمة هدفٍ واحدٍ هو الهدف من الممارسة الفقهيّة، ألا وهو تشخيص المَوقف الشرعيِّ من المسألة محلّ البحث طبق حجَّة شرعيّة، وهو ما ستشاهده في ما يلي بيِّنا واضحا بعونه تعالى بالتفصيل.

المطلبُ الثاني

مراحلُ عمليّة استنباط الحكم التكليفي

أوَّلاً: مراحلُ عمليّة استنباط الحكم التكليفيّ طبقَ الزاوية الأولى

لو تغنّى المكلّفُ بالقرآن كما يتغنّى بغيره من الكلمات، فهل يترتّب على هذا الفعل العقابُ والإثمُ، فيكونُ محرَّما تكليفا، أم لا يترتّب ذلك، فيكون جائزا؟

لابدّ من الانتباه هنا إلى أنَّ الكلامَ كلَّه إنّما هو في أداء الصّوت بكيفيّة خاصّة هي التي تسمى الكيفية الغنائية فَقط، لا في المركب بأجمعه، أعني: الصوت والأداء الخاصّ وما يرافقه من استعمال آلات موسيقيّة، فسواءٌ أكانَ هناك هكذا آلاتٍ مع الصّوت، أم لا، فإنَّ محل البحث إنّما هو (الغناء)، فهذا ما يُبحث هنا عَن حكمه، بلا عَلاقة له بهذه الآلات من هذه الجهة. وأمّا الآلاتُ واستعمالها، فلها حُكمُها الخاصُّ بها؛ فاستعمالُ الطبل أو العود ـ مثلا ـ حين الغناء لا علاقة له في ما نحن فيه من حُكمٍ وبحثٍ بالغناء، بل كلٌّ له حكمُه الخاص.

ولنبدأ ببيان عمليّة استنباط الحكم التكليفيّ للتغنّي بالقُرآن طبقَ الزاوية الأولى، وهي الزاوية التي ننظرُ منها إلى عمليّة الاستنباط بما أنّها عمليّة تفكير منطقيّ منضبط يمارسها الفقيهُ لتشخيص الموقف الشرعيٍّ من المسألة محلّ البحث، فكيف يفكّر الفقيه خلال هذه الممارسة؟ وما هي المراحلُ التي يمرُّ بها تفكيرُه هذا منذُ نُقطة البدايةِ والانطلاق، وحتّى نقطة الانتهاء بتشخيص ذلك الموقف، سواء أكانَ الحكمَ، أم الوظيفةَ العمليَّة تجاهَه كما تقدَّم من معنى هذين المُصطَلَحَين؟

وبما أنّه لن يمكنَ بيانُ المراد بصورةٍ واضحةٍ جدّا إلّا بمثالٍ عمليّ،

فإنّنا سنفترض أنّ الفقيه أراد أن يستنبطَ حكم ما نحن فيه من التغنّي بالقرآن مثلا من حيث التكليف ـ استحقاق الإثم وعدم استحقاقه ـ كما أنّ الكلام كلّه هنا سيكون افتراضيا لأجل الاطّلاع والتوضيح، فلا تقل هنا: ولكن، لا وجود لهكذا رواية. ولا تقل هناك: ولكنْ ثبت إجماعٌ على. . . ، أو: ولكنَّ الدليل قامَ على كذا، أو غير ذلك من أقوال في الجُزئيّات وفي عناصر عمليّة الاستنباط، فتَفُتْكَ المراحلُ، ويفُتْكَ الفنّ، وتفُتكَ مُتعةُ الرّحلة.

سنبيّن مراحلَ عمليّة الاستنباط أوّلاً، لنذكرَ الدليلَ على كلٍّ واحدةٍ من هذه المراحلِ حسبَ ما نذكرُه من تَسَلسُل ثانياً.

المرحلةُ الأولى: تشخيص مُقتضى الأصل العمليّ الجاري في المَسألة

الفقيهُ ـ شأنُه شأنُ غيره من المفكّرين العقلاء ـ ينطلقُ ممّا يعيشه من مُشكلةٍ يرادُ إيجاد الحلّ لها، أي: باعتبار الهدف الذي يسعى للوصول إليه، وهو تشخيصُ الموقف الشرعيّ من المَسألة محلّ البحث طبقَ حجّة شرعيّة مقبولة شرعا، فيبدأ تفكيرَه طبقَ ما يمرُّ به من حالة نفسيّة وعقليّة، وليس بمعزل عَن هذه الحالة، وهذا أمر واضحٌ لا شكَّ فيه، ولا شبهة تعتريه.

وبما أنَّ هدفَ الفقيه الأعلى هو «الفتوى طبقَ حجّة شرعيّة»، أو قل: «العلمُ بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها»، فهذا يعني: أنّه ملزمٌ بالبحث عَن الفتوى طبق ما جَعَله الشارع حجّة في الحالة التي يعيشُها الفقيه ويمرّ بها، نعم، على الفقيه أن يكون دَقيقا في تَشخيص هذه الحالة، فلا يُفتي طبق ما جُعل حجّة في حالة معيّنة إلّا بعدَ بحثه، وتحقيقِه، وإحرازه لتلك الحالة.

ولو تأمّلنا في الحالة التي يعيشها الفقيهُ في بداية مُمارسته لعمليّة الاستنباط في المسألة محلّ البَحث (التغنّي بالقرآن)، لرأَينا بكلٍّ وضوح أنَّها «الشكّ» و«الحَيرة» و«التردّد»؛ إذ المفروضُ أنّه لا يزال بدايةَ الطّريق، وبدايةَ المُمارسة الفقهيّة، بدون أيّ علمٍ بما جاء في المسألة من أدلّة، فقد يكون الحكمُ «الجَواز»، كما قد يكونُ الحكم «الحُرمة».

ولو رجعنا إلى عِلم الأصول، باعتباره العلمَ المعنيّ بتهيئة أَداوت الاستنباط وقواعدِه و«عناصره المشتركة»، والعلم المسؤول عن تشخيص القَواعد الكليّةِ الحاكمةِ على عمليّة التفكير الاستنباطيّ، لرأينا أنّ الشارعَ قد شخَّصَ لهذه الحالة حَلّا محدّدا وطريقةً خاصّةً لتشخيص الموقف طبق حجَّة، وهو العمل على طبق ما يسمّى بالأصل العمليّ «الدليل الفقاهتي»؛ فهوَ المرجعُ في حالات الشكّ في الحُكم الواقعيّ، وهو الحالةُ التي يَمرُّ بها الفقيه فعلا ما دام في بداية انطلاقه في العمليَّة، وهو ما يجبُ أن يتمسَّكَ به الفقيهُ ما دام موضوعُه متحقِّقا فِعلا، وهو الشكّ في الحكم الواقعيّ.

وبما أنّ الكلامَ في حُكم تكليفيّ، فالمنطلقُ هو أصالةُ البراءة حينَ الشكّ البدويّ، كما هو المعلوم عند المتخصّصين؛ فإنَّ الكلامِ في حُكم التغنّي بالقرآن التكليفيّ فعلاً، ما يعني: أنّنا في كلّ حالة شكَكنا فيها في حُرمة عَمَل ما، غناءً بالقُرآن كان أم غيره، فإنَّ المرجعَ ـ كما نُقِّح في علم الأصول ـ هو البراءةُ، والجوازُ، وعدمُ الإثم.

وكما ترى، فإنَّنا تمسَّكنا في المقام بما جَعَلَه الشارعُ حجَّةً في الحالة التي يمرُّ بها الفقيه، وهي الشكّ، والحجّة في هذه الحالة هي الأصل العمليُّ، وهو أصالة البراءة، التي قامَ عليها الدّليل في عِلم الأصول.

هذه بدايةُ الطريقة المنطقيّة لعمليّة الإستدلال الفقهيّ، فهي تبدأ ـ أبداً ـ بالانطلاقِ ممّا يقتضيهِ الأصلُ العمليّ الجاري في المسألة محلّ البحث.

ولسنا هنا في مَقام إقامةِ الدّليل بالتفصيل على ما تقدّم؛ إلّا أنّه بصورة عامة: المعينُ على إثبات المراحل وتسلسلها ثلاثة أمور:

الأوَّل: الهدف من عمليّة الاستنباط

عمليّة الاستنباط ومراحلها ما هي إلّا الطريق إلى الوصول إلى الهدف باستعمال الأدوات الصحيحة، وما دامت كذلك، فإنّها لا يمكن أن تكون صحيحة فنيّة إلّا بأخذ الهدف بنظر الاعتبار؛ فإنّها طريق إلى هذا الهدف لا عمليّة اعتباطيّة بلا هدف.

وما دام الهدف ـ كما تقدّم ـ تشخيص الفتوى طبق حجّة، فلابدّ من لحاظ الحالة التي يعيشها الفقيه وهو يمارس عمليّة الاستنباط في هذا التشخيص والطريق، وهذا ما يجعلنا نذكر الأمر الثاني في المقام.

الأمر الثاني: علم الأصول

علم الأصول هو العلم الذي يحكمُ كلَّ جزئية من عمليّة الاستنباط، ويلزمُ الفقيه بطريقة تعامل خاصّة مع الأحداث والعناصر المختلفة التي يمرّ بها خلال هذه العمليَّة.

ومن هنا، فإنَّ علم الأصول هو المرجع في تعيين مراحل عمليّة الاستنباط؛ إذ هو من يعيّن الحجّة التي يلزم الفقيهَ الأخذَ بها في كلّ مرحلة من مراحل عمله الدقيق.

الثالث: الممارسات العمليَّة للاستنباط

ونعنى هنا: مراجعة الواقع الخارجيّ لآلاف العمليّات الفقهيّة الاستنباطيّة المبثوثة في مختلف الكتب الاستدلالية المختلفة على طول

التاريخ، لا سيّما لعلمائِنا المتأخّرين والمعاصرين.

هذه أمور ثلاثة ينبغي أخذها بنظر الاعتبار ونحن نحاول إثبات أصل التسلسل بين مراحل عمليّة الاستنباط.

والآن نقول:

من الواضح أنَّ حالةَ الفقيه وهو يستهدف تحديد موقف الشريعة من المسألة محلّ البحث هي التردّد والشك، فإذا كان الهدفُ تحديدَ هذا الموقف طبق حجّة شرعيّة، فإنَّ علم الأصول يحدّد الحجّة في هذه الحالة بالأصل العمليّ؛ إذ هو المرجع في حالة الشكّ، ما يعني: أنّ الانطلاق لابدّ من أن يكون طبقَ ما جعله الشارع حجّةً حين الشكّ، وهو في المقام أصالةُ البراءة كما تقدّم.

بالإضافة إلى ما تقدّم؛ من كون الانطلاق من مقتضى الأصل العمليّ هو مقتضى التفكير المنطقيّ العقلانيّ الموضوعيّ على ما نقَّحه الأصوليّون في علم الأصول؛ من أنّ وظيفة الفقيه في حالةِ الشكّ هي الرجوع إلى الأصل العمليّ، وعلاوة على أنّه ما يحكمُ به الواقع العمليُّ الخارجيّ لآلاف ـ بل آلافِ آلافِ ـ عمليّات الاستنباط المبثوثة في كلّ جَنَبات الكُتُب الفقهيّة الاستدلاليّة لأعاظم المتخصّصين كما هو واضح للمتخصّص النّبيه، فإنّنا ننقلُ هنا بعضا من كَلمات أعاظم المحقّقين تثبتُ ذلك، علماً بأنّ هناكّ عدداً لا يُحصى من الكلمات التي ذكرها الفُقهاء في مَقامات كَثيرة من عمليّات استدلالهم، تصرّح كلُّها بأنَّ اللازم في عمليّة الاستنباط هو تنقيحُ مقتضى الأصل العمليّ قبل أيّ شيء، ثم النظرُ في ما تقتضيه الأدلَّة المحرزةُ في المَقام، وإليك بعض تلك الكلمات:

قال المحقّق النراقيُّ في المُستَنَد: «والتوضيح: أنّ الكلامَ في المُشتَبَه يقعُ في مواضعَ أربعةٍ:

أوّلها: في طهارة كلّ جُزء على البدليّة.

وثانيها: في تطهير الجَميع وزَوال النّجاسة المتحقِّقة. . . .

أمّا الأوَّل، فلا كلام فيه؛ لطهارة كلّ جزء بالأصل، وتطهُّره قطعا بالغَسل. وما في كلامهم من أنَّه يجب غسلُ كلّ جزء، فهو لتحصيل العلم بطهارة الجَميع.

وأمّا الثاني، فهو الذي يذكرونه في بَحث إزالة النجاسات، ويذكرونَ أنّه لا يطهرُ بغَسل جُزء منه، بل يتوقّف على غَسل الجَميع، والحُكم في هذا وسابقه باقٍ على ما يقتضيه الأَصل والقاعدة». [1]

فانظر إلى قوله: «باق»، الصّريح في أنّه قد جرى تنقيح الأصل وما يقتضيه قبلَ ذلك، وإلّا، لم يصدق أنّه «باق».

وقال المحقِّق الهمدانيّ في مصباح الفقيه: «وحيثُ إنّ أخبارَ الباب في غاية الكثرة والاختلاف، فالأولى أوّلاً تأسيسُ ما يقتضيه الأصل». [2]

وقال السيّد الخوئيّ حسب ما جاء في تقريرات درسه الشريف: «وحيثُ إنّ تعارضَهما بالإطلاق، فيتَساقطان، فنبقى نَحن ومقتضى القاعدة والأصلِ الجاري في المَقام، وهو يقتضي. . .». [3]

---

(١)النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مُستند الشيعة، ج١، ص٢٣٩.

(٢)الهمداني، آقا رضا، مصباح الفقيه، ج٢، ص٢٩٦.

(٣)الغروي، علي، التنقيحُ في شرح العروة الوثقى (تَقريراً لأَبحاث السيد الخوئى الفقهية)، كتاب الطهارة، ج١٠، ص٢١٢.

والكلمتان واضحتان في ما ادّعيناه.

وفي حاشية المكاسب للآخوند: «لا يبعدُ تعيُّن قيمةِ بَلَدِ المُطالبة؛ فإنَّهُ محلّ الخُروج عمّا عليه، والوفاء بما في ذمّته، بناء على المشهور، من بقاء اشتغال ذمّته بالمِثل مع تعذُّره، وعدم تبدّل الاشتغال به بالاشتغال بالقيمة، وكذا على ما قرّبناه من بقاء العين على العُهدة؛ فإنَّهُ محلّ العموم بما هو قضيّة كون العَين مضمونةً وفى العُهدة، ولو مُنع عَن أنّه لم يعلم استقرار سيرة العمل على ذلك، فلا بدّ من الرجوع إلى ما يقتضيه الأَصل، وقد مرَّ تحقيقُه»[١].

وكلمة «الرجوع» واضحة الدلالة على ما نحنُ فيه.

إلى غير ذلك من الكلمات الكثيرة جدا، التي لا يفرّق فيها كون الكلام في حكم تكليفيّ أم وضعيّ كما يعرفُه المتخصّصون.

لا يقتصر الأمر هنا على الإماميّة، وإنّما يعم ذلك العامّةَ أيضا، وهذا واضح لا حاجة إلى ذكر دليل عليه؛ فإنَّ الهدف من عمليّة الاستنباط لمّا كان عندهم كما عندنا هو (الإفتاء طبق حجّة)، فهذا يكفي دليلا، وإن اختلفت مصاديق الحجّة بيننا وبينهم أحياناً، وعلاوة على ذلك، نذكر الدليل على ذلك أيضا:

قال الغزاليُّ في المُستَصْفى: «وأمّا العقلُ، فنعني به مستندَ النّفي الأصليّ للأحكام، فإنَّ العقلَ قد دلَّ على نفي الحَرَج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهايةَ لها.

---

(١)الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، حاشية المكاسب، كتاب البيع، ج١، ص٣٨.

أمّا ما استثنتهُ الأدلّة السمعيّةُ من الكتاب والسنّة، فالمستثناةُ محصورةٌ وإن كانت كثيرةَ، فينبغي أن يرجعَ في كلٍّ واقعة إلى النفي الأصليّ والبراءة الأصليّة.

ويعلم أنّ ذلك لا يغيَّرُ إلّا بنصٍّ أو قياس على منصوص، فيأخذ في طلبِ النّصوص، وفي معنى النصوص الإجماعُ وأفعالُ الرسول بالإضافة إلى ما يدلُّ عليه الفعلُ على الشرط الذي فصّلناه». [١]

وفي التيسير: «وأن يكونَ عارفًا بالدليلِ العقليّ، أي: البراءةِ الأصليّة، والتكليفِ به (في الحجّيّة، كما تقدّم أنّ استصحابَ العدم الأصليّ حجّة) فيتمسّك به، إلى أن يصرف عنه دليلٌ شرعيّ». [٢]

وفي حاشية العطّار: «قولُه: (والتكليف به)، أي: بالدليل العقليّ، أي: بالتمسُّك به. وقولُه: كما تقدّم إلخ: تفسيرٌ لقوله في الحجيّة، أي: في كونه الدليلَ العقليَّ، وهو البراءةُ الأصليّةُ.

حجّة، أي: يعلم أنّا مكلّفون بها ما لم يَرِد ما يصرفُ عنها، من نصٍّ أو إجماعٍ أو قياس». [٣]

وفي تقرير السيوطيّ: «وذكرَ السُّبْكِيُّ في جَمع الجَوامع من شروطه أن يكون عارفاً بالدليل العقليِّ، وهو المنزلة أساساً مكلّفون بالتمسُّك به

---

(١)الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٤٣.

(٢)ابن إمام الكامليّة، محمّد بن محمّد، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر»، ج٦، ص٣٠٣.

(٣)العطّار الشافعي، حسن بن محمّد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ج٢، ص٤٢٢.

ما لم تَرِدنا حجّة».[١]

وفي شرح أصول البَزْدَوِيّ: «وأمّا العقلُ، فنعني به مستندَ النصّ والمستندَ الأصليَّ للأحكام؛ فإنَّ العقلَ قد دلَّ على نفي الجرح في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام منها في صور لا نهايةَ لها إلّا ما استثناه الأدلة السمعية من الكتاب والسنّة، والمستثنياتُ محصورةٌ وإن كانت كثيرةً، فينبغي أن يرجعَ في كلٍّ واقعة إلى النفي الأصليِّ والبراءة الأصليّة، ويعلم أنَّ ذلك لا يغيَّر إلّا بنصٍّ أو قياسٍ على منصوص، وما هو في معنى النصّ، من الإجماعِ وأفعالِ الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلّم».[٢]

المرحلةُ الثانية: البَحثُ عَن عامٍّ أو مُطلقٍ على خِلافِ مُقتضى الأَصل العمليّ

وبعدَ أن اتّضحت المرحلةُ الأولى من مراحل عمليّة الاستنباط، واتّضح أنّ الفتوى هي جواز التغنّي بالقرآن طبقاً لمقتضى الأصل العمليّ وأصالة البراءة، ولمّا كنّا لا زلنا في ممارسةِ عمليّة البحث عَن «فتوى طبقَ حجّة مُعتبرة شرعا»، فإنَّ المنطقَ والعقلَ يقتضيان سؤالا بسيطا في المَقام، وهو: هل يمكنُ للفقيه الآن أن يُفتي بالجَواز وعدم الإثم بمقتضى الأصل العمليّ المزبور، ما دام هو الأصل الجاري في المرحلة الأولى من مراحل عمليّة الاستنباط؟

ونلاحظ أنّ السؤال سؤال منطقيٌّ اقتضته طبيعةُ الحالة التي يعيشُها

---

(١)السيوطي، عبد الرحمن، تقرير الإستناد في تفسير الاجتهاد، ص١١٨.

(٢)البخاريّ، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البَزْدَوِيّ، ج٧، ص١٣٩.

الفقيه، وليست أمرا ارتجاليّا على غير هدىً ولا بصيرة.

وجوابُ السؤال المنطقيّ المتقدّم نجدهُ في علم الأصول أيضا، بل هي وظيفتُه؛ مادام العلمَ الباحثَ عَن «أدلّة الفقه» و«العناصر المشتَركة» و«القواعد العامّة» الحاكمة على عمليّة الاستنباط والاستدلال كما تقدم ويأتي، فهو المسؤول عَن تشخيص الجواب الصّحيح في المقام كما تقدَّم.

ولو رجعنا إلى هذا العلم، لكانَ الجواب واضحاً كما يذكر في علم الأصول، وهو: لمّا كان عملُك وهدفك ـ أيها الفقيه ـ هو الإفتاء على طبق «الحجّة»، الأمر الذي نتفق عليه كلُّنا، فلا بدّ وأن يكون ما تستند إليه ممّا حَكَمَ الشارعُ بكونه حجّة يصحّ التمسّك به في إسناد الحكم إلى الله تعالى، والكلُّ يعرف أنّ الأصلَ العمليَّ لا يكون حجّة إلّا في حالة تحقُّق موضوعه، وموضوعُه ـ كما يعرف الجَميع ـ هو «الشكّ في الحكم الواقعيّ»، وإلاّ، كانَ التمسّك بالأصل والإفتاء على طبقه خَطأً فاحِشا، وإفتاءً بغير حجّة شرعيّة والعياذُ بالله.[1]

الكلمة المتقدّمة على اختصارها، تعني: أنَ المرحلةَ الثانيةَ من مَراحل عمليّة الاستنباط منطقيّا وفنيّا وعقلائيّا وشرعيّا، هي البحثُ عَن تماميّة دليل يرفَع موضوع الأصل العمليّ، ليثبتَ خلافَ مقتضاه، أعني: «حُرمة» التغنّي بالقرآن، فإنْ توفّر هكذا دليل، تركنا مقتضى الأصل العمليّ، وصرنا ـ لو كنّا نحن والمرحلة الثانية ـ إلى الحرمة؛ إذ معَ الدليل المحرِز

---

(١)يُنظَر: بحث شرائط جريان الأصول العمليَّة في الكتب الأصوليّة، من قبيل: كفاية الأصول ـ المقصد السابع: في الأصول العمليَّة: ص٣٣٣. فوائد الأصول (تَقريراً لأَبحاث الميرزا النائيني الأصولية): ج١، ص٢٤٠. ج٢، ص٥٨. مُحاضرات في أصول الفقه (تَقريراً لأَبحاث المحقّق الخوئي الأصوليّة): ج١، ص١٩٨.

الاجتهاديّ الرافع للشكّ، كيف تصلُ النوبةُ إلى مقتضى الأصل العمليّ؟!

ولا فرق هنا بين أن يكون هذا الدليل المحرز القاطع للعمل بالأصل العمليِّ قطعيّاً أو ظنيّاً؛ إذ لا تأثير أبدا لنوع هذا الدليل في المقام كما هو واضح؛ إذ يكفي كون الدليل محرزاً مخالفاً لمقتضى الأصل العمليّ؛ لرفع موضوع جريان هذا الأصل وقطع العمل به كما هو أوضح من أن يخفى.

وبناء على هذا الذي تقدَّم، فإنَّ المرحلة الثانية ـ كما رأينا بمقتضى الفنّ والمنطق والعقل والشّرع ـ هي البحثُ عَن دليلٍ محرز حجّة على خلاف مقتضى الأصل العمليّ، ليثبتَ حرمةَ العَمل، وهو التغنّي بالقرآن في ما نحن فيه.

وإن شئت، فعبِّر بما يأتي:

إنّ حجيَّة الأصل العمليّ في المرحلة الأولى إنّما هي حجية اقتضائيّة، أي: الأصل يقتضي الحجيّة، والمقتضي لا يؤثّر تأثيرَه (ألا وهو ثبوت الوظيفة العمليّة بمقتضاه، أي: الجواز وعدم الإثم في المقام)، إلّا بعد ثبوت عدم مانع يمنع من عمله وتأثيره كما هو المعروف، من أنّ العلّة إنّما هي مجموع ثلاثة أمور: المقتضي وعدم المانع وتحقّق الشرط.

وعلى هذا، فينبغي هنا البحث عن عدم المانع من عمل المقتضي، وهو ما نحن فيه من مرحلة ثانية. فانتبه.

إلّا أنّ ما ينبغي الالتفاتُ إليه ونحنُ نصلُ إلى هذه المرحلة الثانية، هو أنّ الفقيه في هذه المرحلة لا يبحثُ عَن أيّ دليل على خلاف مقتضى الأصل العمليّ، وإنّما يبحث عَن نوعٍ خاصٍّ من الأدلّة المحرِّمة، لا أقصد هنا: أنّه يبحث عَن دليل «قطعيّ» لا عَن دليل «ظنّي» أو «غير قطعيّ» كما قد يتوهَّم غيرُ المتخصِّص، كيف وقد قلنا قبل هنيهة: إنّه لا فرقَ بين

هذين في هذه المَرحلة؟! وإنّما أقصدُ: أنّه يبحث عَن دليل «مطلق» أو «عامٍّ» على خلاف مقتضى الأصل العمليّ، وهو المسمّى في كلًمات المتخصّصين باسم «العامّ الفوقانيّ»، و«العُموم الفوقانيّ»، الكلمةُ الواضحةُ جدّا في تقدّم هذه المرحلة على غيرها من المراحل الثلاثة القادِمة لعمليّة الاستنباط.

وهنا، يأتي دورُ عمومات وإطلاقات حُرمة مطلق الغناء، التي يذكرُها الفقيه عادة في هذه المرحلة، فهي تشملُ (التغنّي بالقَرآن)، ولكن، بإطلاقِها وعمومِها.

وأمّا الدليل على كون البحث عَن جريان أو عدم جرَيان عموماتِ الحرمةِ وإطلاقاتِها هي المرحلة الثانية، فيمرّ عبرَ خُطوتين:

الخطوة الأولى: ما تقدّم من كون مقتضى الفنّ والمنطق والعقل والشّرع هو البحث عَن دليل محرزٍ على خلاف مقتضى الأصل العمليّ؛ فإنّ المسألة لم تأت عَن فراغ ولًا ارتجال، وإنّما كانت بمقتضى ما يقتضيه العلمُ والفنُّ من الفتوى طبق «الحجّة» بما تقدّم مفصلا في تحديد المرحلة الأولى.

الخطوة الثانية: ولو كنّا نحن ومقتضى ما تقدّم في الخطوة الأولى، لجاءنا السؤال الفنيُّ الذي لابُدَّ من طرحه في المقام: ولماذا لا يكون البحثُ في هذه المرحلة عَن أيّ دليل على الحرمة وإن لم يكن «عامّا» أو «مُطلقا»؟

والجواب:

أوّلاً: إنّه مقتضى استقراء الواقع من عمليّات الاستنباط من الفُقهاء الفحول بمختلف طبقاتهم؛ يكفي في إثبات ذلك ملاحظةُ مُصطلَحين

متَّفق عليهما بينهم كما تقدّم، وهما: مصطلح «العامّ الفوقانيّ»، ومصطلح «العمومُ الفوقانيّ»، اللذان يعدّان من المُصطلحات الشائعة بينهم في مختلف ما يمارسونه من عمليّات استنباط، عندما يواجهُهم تعارضٌ بين خاصّين في مورد من المَوارد؛ حيثُ تكون النوبةُ عندهم في حالة تعارض الخاصَّين وتساقُطِهما هو الرّجوع إلى هذا العامّ، ما يعني بكلِّ وضوح ـ كونَه المرجعَ والمرحلةَ التي تَسبقُ مرحلة التّعارض هذه.

قال في المُعجم الأصوليّ:

«العمومُ الفوقانيّ:

عندما تَستقرّ المعارضةُ بين دليلَين اجتهاديّين، ولم يكن ثَمّة مرجّحٌ مِن المرجّحات المنصوصة أو غير المنصوصة لو كنّا نقول باعتبارها، وكنّا نقولُ بعدم التّخيير أو التوقّف، إمّا مطلقا أو حينما لا يكون التعارضُ بين الأخبار، فإنَّ القاعدةَ العقليّة تقتضي التساقُط، أي: سقوط كِلا الدليلين المتعارضين عَن الحجيّة، وحينئذ، لو كان في البين عمومٌ أو إطلاقٌ مِن الآيات أو الروايات، ولم يكن ذلك العمومُ أو الإطلاقُ طَرَفاً في المُعارضة، فإنَّهُ يكون مرجعاً في تحديد الحُكم الشرعيّ.

وهذا العمومُ أو الإطلاقُ هو المعبّر عنه بالعموم الفوقانيّ، فالمقصودُ من العموم هو الأعمّ من العامّ الاصطلاحيّ والإطلاق، ومنشأ التعبير عنه بالفوقانيّ هو مرجعيَّته بعد سقوط طَرَفَي التعارض عَن الحجيّة، فكأنّه في رُتبة الفوقيّة بالنسبة إليهما، فحينَ لا يُجدي الرجوعُ إليهما نَظراً إلى تعارضهما، يكونُ هو المرجع.

ومثالُ ذلك: لو وَردَ دليلان: أحدهما: يقتضي لزومَ التكفير بشاةٍ عند استعمال المحرِم للطيب، والآخر: يقتضي عدمَ لزوم التّكفير، واستحكَمَت

المعارضةُ بينهما، وليس مِن مرجّح لأحدهما، فإنَّ القاعدة تقتضي سقوطَهما عَن الحجّيّة، وحينئذ، لو ورَدَت روايةٌ معتبرة مفادها: أنّ كلّ مَن ارتكب واحداً مِن تروكات الإحرام فإنَّهُ يكون ملزماً بالتكفير بشاة، فإنَّ هذه الرواية تكونُ عموماً فوقانيّاً؛ لأنّها لم تقع طَرفاً في المُعارضة، وهو ما يبرّر عدم سقوطها عَن الحجّيّة، وبذلك تكون هي المرجعُ في تحديد حكم مَن استعمل الطّيب حالَ الإحرام». [1]

وكذا تعبيرُهم بكون المرجع بعد التَّساقط في الخاصّين هو العامّ، كما في قول المحقّق الخوئيّ: «وعلى تقدير التعارض والتساقط، يرجعُ إلى العُمومات والمُطلقات الدالّة على صحّة العقود، وقد عرفت ذلك كلّه في ما تقدّم». [2]

وقلنا ـ ونعيد القول ـ: لا فرقَ في البَين بينَ أن يكونَ الشاهدُ من كلام واردٍ في الحكم التكليفيّ أو الحكم الوضعيّ؛ ما دام محقِّقا للهدف من ورائه، وهو كون المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط هي (العامّ الفوقانيّ).

والكلماتُ المشابهةُ كثيرةٌ غايةٌ في الكثرة عَن فطاحل عمليّات الاستنباط والاستدلال ومتخصّصيها. [3]

---

(١)البحراني، محمّد صنقور، المُعجم الأصولي: ج٢، ص٣٤٨، العموم الفوقاني.

(٢)التوحيدي، محمّد علي، مصباح الفقاهة (تَقريراً لأَبحاث المحقق الخوئي الفقهية)، ج٤، ص٩٩.

(٣)يُنظَر: المحقّق الايروانيّ، علي، حاشية المكاسب، ص٩٤. الشهيدي، فتاح، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، ج١، ص٧٧. الحكيم، محسن، مستمسَك العروة الوثقى، ج١١، ص١٧٢. التوحيدي، محمّد علي، مصباح الفقاهة (تَقريراً

ثانياً: أنّ تقديم البحث عَن العامّ والمطلق المخالف لمقتضى الأصل العمليّ على البحث عَن الخاصّ والمقيّد المخالف لمقتضى هذا الأصل، عمليّة عقليّة يمارسها جميع العقلاء في عمليّات استدلالهم، لاحظ مثلا ما يقوم به المحامون والقضاةُ وهم أقربُ الناس إلى عالَم الاستدلال والاستنباط، ترى أنّهم يتسلسَلون في ذلك حَسبَ ما تقدّم هنا، وهذا ما يفعله الأطبّاء أيضا في تشخيصهم للأمراض.

وقد يتبادر سؤال هنا، وهو: ولماذا لا تكون هذه المرحلة الثانية في البحث عَن دليل محرز على «الجَواز» لا «الحُرمة»؟

وجوابُه قد اتّضح من جُملة ما تقدّم؛ إذ:

أوّلاً: قلنا: إنّ السير المنطقيّ لعمليّة التفكير يجبُ أن يكونَ طبق الحالة التي يمرّ بها الفقيهُ ويعيشها، وقد كانت قبل عمومات الحرمة وإطلاقاتها «الشكّ»، وهو موضوعُ جريان الأصل العمليّ كما تقدّم، لا الدليل المحرز

لأَبحاث المحقق الخوئي الفقهية)، ج١، ص٣٢٣. ج٢، ص١٤٢. الخلخالي، محمّد رضا، شرح العروة الوثقى ـ كتاب الحج (تَقريراً لأَبحاث المحقّق الخوئي الفقهية)، ج٤، ص٢١٩. البروجردي، مرتضى، شرح العروة الوثقى ـ كتاب الصلاة (تَقريراً لأَبحاث المحقّق الخوئي الفقهية)، ج٤، ص٢١٦، ٥١٨. ج٨، ص٣٦٤. البروجردي، مرتضى، شرح العروة الوثقى ـ كتاب الصوم (تَقريراً لأَبحاث المحقّق الخوئي الفقهية)، ج٢، ص٢٨٧. الكلبايكاني، محمّد رضا، الدر المنضود، ج١، ص٧٣. الروحاني، محمّد صادق، فقه الصادق، ج١٦، ص١١٨. الحائري، كاظم، مباحث الأصول، القسم الثاني ـ الجزء الثالث (تَقريراً لأَبحاث السيد الشهيد الصدر الأصوليّة)، ص٣٦٧. الحكيم، عبد الصاحب، منتقى الأصول (تَقريراً لأَبحاث السيد محمّد الروحاني الأصولية)، ج٧، ص٣١٧.

على الحرمة أو على الجواز.

ثانياً: إنّ الغرض من عمليّة الاستنباط هو تشخيصُ الموقف من المسألة محلّ البحث طبق الحجّة كما تقدم، ولمّا كان الأصل قد أثبت «الجواز» وعدم الاثم، فأيّ داع حينئذ للبحث عَن وجود أو عدم وجود «دليل محرز» على هذا الحكم؟! أليسَ هذا تشكيكاً في قُدرة هذا الدليل على إثبات الحكم والفتوى والعياذ بالله؟! ألن يكون ذلك من تحصيل الحاصل القبيح؟!

المرحلة الثالثة: البحث عَن مخصّص أو مقيّد لعمومات الحُرمة وإطلاقاتها

وبعد أن اتّضحت المرحلةُ الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط، وتبيّن أنّ الفتوى هي حرمة العمل محلّ البحث (التغنّي بالقرآن) طبقا لعمومات الحرمة وإطلاقاتها بشرطها وشروطها[1]، ولمّا كنّا ما زلنا في ممارسة عمليّة البحث عَن «فتوى طبق حجّة معتبرة شرعا»، فإنَّ المنطقَ والعقلَ

---

(١)الكلام هنا كليٌّ عامٌّ لا تفصيليّ، ومبني على أن الموجود في الخارج ـ كما هو الواقع أيضا هنا ـ إنما هو عام بالحرمة، ولا يوجد عام بالجواز؛ وأمّا لو أردنا التفصيل والتدقيق، فإنَّ المرحلة الثانية كان ينبغي أن تكون في تماميّة أو عدم تماميّة عامّ أو مطلق على الحرمة كما قلنا، فإن وُجد، بحثنا عن كونه حجّة في نفسه سنداً ودلالةً أوّلا، ثمّ عن كونه حجّة حتى بالنسبة الى غيره، وهنا تأتي مرحلة البحث عن معارضه في رتبته أوّلا، فإن لم يوجد، أو تقدّم عليه، وصلت النوبة الى المرحلة الثالثة القادمة.

ولكنّنا فرضنا هنا عدم أيِّ عامّ أو مطلق على الجواز، فتخطّينا الى ما اعتبرناه مرحلة ثالثة، وهي البحث عن المخصّص أو المقيّد. وسيأتي مزيد تفصيل بعد قليل.

يقتضيان إعادة ما تقدّم من سؤال عَيّن لنا المرحلة الثانية المتقدّمة من مراحل عمليّة الاستنباط، وهو: وهل يمكن للفقيه الآن أن يُفتي بالحرمة اعتمادا على تلك العمومات والإطلاقات؟

ونعيدُ هنا الأمرَ بملاحظة أنّ السؤالَ المتقدّم سؤالٌ منطقيّ اقتضته طبيعة الأجواء المنطقيّة الموضوعيّة التي يعيشها الفقيه، وليست أمرا ارتجاليّا على غير هدىً ولا بصيرة.

وجوابُ السؤال المنطقيّ المتقدّم نجدُها في عِلمِ الأصولِ أيضا، ليجيبنا بأنّ «حجّيّة» العامّ والمطلق فرعُ عدم وجودِ المخصّص والمقيّد[1]؛ وإلاّ، كان هذان الأخيران متقدّمين؛ تقدّمَ القرينة على ذيها كما حُقِّق في هذا العلم، ما يعني: أنّ المنطقَ والفنَّ والعقلَ والشرعَ جميعَها تعيّنُ المرحلةَ التالية من مراحل عمليّة الاستنباط، لتكون: البحث عَن المخصّص والمقيّد لعمومات الحرمة وإطلاقاتها، أي: عَن دليل يُثبت جواز النّوع الخاصّ من الغناء محلّ الكلام والبحث، وهو التغنّي بالقرآن، أو بالمطالب الحقّة مثلا في ما نحن فيه.

فإنْ بحثنا عَن المخصّص والمقيّد بأنواعه الأربعة الرئيسة (الكتاب والسنة والإجماع والعقل)، وبصنفَيه الرئيسَين من الجهة الأخرى، أعني: القطعيّ والظنيّ، وكان موجودا ـ ولنفرضْه روايةً دالّة على جواز التغنّي

---

(١)للوقوف على هذه المرحلة، أنظر الكتب الأصوليّة تحت عنوان: الخاصُّ والعامّ، وعنوان: المطلق والمقيّد. وعنوان: تعارض الأدلّة. من قبيل: الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، كفاية الأصول، ج١، ص٢٣٣. الهاشمي، علي، دراسات في علم الأصول (تَقريراً لأَبحاث السيد الخوئي الأصولية)، ج٢، ص٨

بالقرآن كما سنفرض ـ فهذا الدليل متقدّم ـ من حيث الحجيّة ـ على العامّ والمطلق؛ باعتبار أنّه قرينةٌ تعيّنُ المراد النهائيّ منهما في المورد محلّ البحث؛ على طبق النظريّة العامّة للجمع العرفيّ بين الروايات؛ من التخصيص والتقييد وتقديم الخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلَق؛ لكونِه قرينة على تعيين المراد النهائيّ من العامّ أو المطلق.

ما وصلنا إليه من نتيجة، يعني: لزومَ طرح سؤال منطقيٍّ هنا أيضا، وهو: وهل يفتي الفقيه الآن، وقد وَجَدَ المخصِّص والمقيّد طبقَ هذين بجواز التغنّي بالقرآن؟

المرحلة الرابعة: البحث عَن الدليل المعارض للمخصِّص أو المقيِّد

السؤال المنطقيُّ السابق يعيِّن المرحلة الرابعةَ من مراحل عمليّة الاستنباط؛ إذ لابدّ من الرجوع مرّة أخرى إلى علم الأصول، لنسمع الأصوليَّ يقول: إن كان هذا «المخصِّص والمقيِّد» حجّةً، أمكنَك ـ أيّها الفقيه ـ أن تفتي به، وإلاّ، فلا.

ويأتي السؤال الآخر حتماً: متى يكون حجّة؟

فيأتي الجواب: إن كان تامّاً دلالةً وسنداً.

ويأتي هنا عَمَلان للفقيه، أوَّلُهما: التأكُّد من كون هذا الدليل تامّا سنداً ودلالةً مع غضِّ النظر عَن وجود أو عدم وجود المعارض، أي: من كونه تامّاً في نفسه.

فإنْ لم يكن تامّاً، فهذا يعني: عدمَ وجود أيّ مخصِّص أو مقيّد في البَين، لتبقى العمومات والإطلاقات هي المرجع في الفتوى، وأمّا إذا افترضنا أنّه تامٌّ في نفسه، تصلُ النوبةُ إلى ال مُهمّة الثانية للفقيه في هذه المرحلة، وهي: البحثُ عَن وجود أو عدم وجود معارضٍ لهذا الحديث

في مورده، وهو التغنّي بالقرآن، وهذا البحث يمثّل المرحلةَ الرابعةَ من المراحل المنطقيّة من عمليّة الإستدلال الفقهيّ، حيث البحثُ عَن دليل معارض غير العمومات والإطلاقات التي تقدَّمت في المرحلة الثانية، أي: غير العامّ الفوقاني.

ولو افترضنا وجودَ هكذا دليل معارض محرّم للتغنّي بالقرآن، كما في الرواية التي سنذكرُها تطبيقا كمعارض للرواية التي سبَّبَت الشبهةَ بجواز التغنّي كما سيأتي بالتفصيل، فيقعُ التَعارضُ حينئذ بين الدليلين الأخيرين: (الدليل المفروض في المرحلةِ الثالثة، والدليل الأخير المفروض في المرحلة الرابعة)، وهما ما يُقصد عادةً بما تقدَّم من مصطلح (الخاصّين)، لتكون عمومات الحرمة وإطلاقاتها المقصود من مصطلح (العموم الفوقاني)، كما تقدّم، فننتقل بذلك إلى المرحلة الخامسة من مراحل عمليّة الاستنباط، وهي مرحلة تعيين وتشخيص المَوقف من التعارض الواقع.

وقد رأينا أنّ تعيين المرحلة الرابعة لم يكن عملاً اعتباطيّا ارتجاليّا أيضا، شأنه في ذلك شأن تعيين المراحل المتقدّمة، وإنّما كان عملا اقتضته طبيعةُ المرحلة التي وصَلَها الفقيه في رحلته نحو تعيين الفتوى بدليل حجّة، كما هو الحال تماما في تعيُّن المرحلة الخامسة الآتية.

المرحلةُ الخامِسة: تشخيصُ المَوقِف من التّعارض

ولمّا كنّا نعيش حالةَ تعارُض بين الأدلة (الروايات كما هو المفروض في المقام)، فإنَّ المتعيّن في مثل هذه الحالة الخوضُ في تشخيصِ الموقفِ من التّعارض، العمل الذي هو من اختصاص عِلمِ الأصول، وما ينقِّحهُ الفقيهُ الأصوليّ فيه أيضا، لنجده يقول: لابُدَّ من تشخيص نوع

التّعارض أوّلاً قبل كلّ شيء؛ فإنّ كان «مستقرّا»، أعمَلنا قواعدَه التي يرتضيها الأصوليّ ويبني عليها، من إعمال المرجّحاتِ بنوعيها: الداخليِّ السنديّ، من الأكثريّة والأعدليّة، والأوثقيّة مثلا، والخارجيِّ، من موافقة الكتابِ ومخالفةِ العامّة مثلا أوّلاً، أو ما يذهب إليه المجتهد في المقام، فإنْ نفعَتنا تلكَ المرجّحات، فرجَّحَت كفَّةَ واحد من المُتعارضين، كانَ العملُ على طبقه.

وأمّا إذا لم تُفدْنا المرجّحاتُ ـ والكلام كلّه افتراضيّ ـ وصلت النّوبةُ إلى ما يختارُه المجتهد في الأصول أيضا من المَوقف من المُتعارضين تعارضاً مستقرّاً ولم تفد معهما المرجّحات، من التساقط، كما عليه المشهور، أو غير ذلك، من التخيير أو التوقّف مثلا.

وسيأتي مزيد كلام في قوانين التّعارض بعد قليل في الملاحظات المنهجيّة الكليّة بعونه تعالى.

ثانياً: مراحلُ عمليّة استنباط الحكم التكليفيّ طبقَ الزاوية الثانية

بما تقدّم من مراحل عمليّة الإستدلال الفقهيّ للحكم التكليفيّ للتغنّي بالقرآن من زاوية كونها عمليّة تفكير منظَّم يمارسها الفقيهُ ويسيرُ على طبقها لتشخيص الحُكم الشرعيّ أو الموقف العمليّ إزاءه، يتّضحُ المرادُ من الزاويةِ الثانيةِ التي يُمكن النظرُ من خلالِها لهذه العمليَّة، وهي زاوية الحجّة التي يمكن الإفتاء على طبقها من قِبل الفقيه؛ فبينما بدأنا رحلةَ الاستدلال الفقهيّ طبقَ الزاوية الأولى من عمليّة تنقيح مقتضى الأصل العمليّ، لننتقلَ بعده إلى الدليل المحرز بأنواعه، وجدنا أنّ المسيرَ من حيث الحجيّة كان عكس ذلك؛ فإنَّه لِما يتمّ آخر هذه الرحلة من مرحلة، بمعنى: أنّ رحلة عمليّة الإستدلال الفقهيّ كعمليّة تفكير منطقيٍّ بدأت من

الأصل العمليّ، ومنه إلى المطلق والعامّ، ومنه إلى الخاصّ والمقيّد، ومنه إلى المُعارض لهذا الخاصّ والمقيّد، ومنه إلى علاج التعارض وبيان الموقف منه، بدأنا الرحلة من حيث الحجيّة على العكس من ذلك؛ فبدأنا بتقديم الخاصّ والمقيّد في حالة وجوده وتماميّته على العامّ، ثمّ العامّ والمطلق في حالة وجوده وتماميّته على الأصل العمليّ، ثمّ تقديم الأصل العمليّ الجاري في محلّ البحث أخيرا، ومستقرّاً، ومقاماً، فإنَّهُ لا حجيّة للأصل مع وجود المطلق والعام، ولا حجيّة للمطلق مع وجود الخاصّ، وهكذا، فلا يجوز الإفتاء إلاّ بما انتهينا إليه من الدليل كما اتّضح بما لا مزيد عليه.

هذه هي مراحل عمليّة الاستنباط للحكم التكليفيّ كما يمارسها الفقيه المنضبط من الزاويتين.

ثالثاً: ملاحظاتٌ منهجيّةٌ محوريَّة تتعلّق بالطّريقة الفنيّة للاستنباط

ولابدّ هنا من الكلام عن مجموعة من الملاحظات المنهجيّة ال مُهمّة التي تتعلّق بعمليّة الاستنباط في المقام، وسنتناول هذه الملاحظات طيّ المطالب الآتية:

١. تفاصيلُ في كلِّ مرحلةٍ من مراحلِ عمليّة الاستنباط

ما تقدَّمَ إنّما هو الخُطوط العامّة للاستنباط وطريقته، إلّا أنّ المرحلةَ الواحدةَ في بعض الأحيان قد تتضمَّن أكثرَ من خُطوة من الناحية العمليَّة، وكذا يمكن العكس، فتكون عمليّة استنباط بعض المسائل بأربع مراحل لا خَمس مراحل كما تقدَّم، وهي المسائلُ التي نفترض أنّه ليس فيها عموماتٌ وإطلاقاتٌ تقتضي الحُرمة في المرحلة الثانية؛ فإنَّ المرحلة الثانيةَ في مثل هذه الحالاتِ، هي البحثُ عَن أيّ دليل محرزٍ على خِلاف

مقتضى أصالة البراءة، وهو الدليل المحرز (الخاصُّ) على الحُرمة، لتكون المرحلةُ الثالثةُ البحثَ عن الدليلِ المعارضِ لذلك الخاصّ الذي وجد في المرحلة الثانية، وصولا إلى تشخيص الموقف من التعارض في المرحلة الرابعة الأخيرة في مثل هذه الحالاتِ.

وعلى هذا، ففي ما نحن فيه، لو فُرض أنّ هناكَ روايتَين دلّت إحداهما على حُرمة التغنّي بالقرآن مثلا، بينما دلّت الأخرى على جواز ذلك، كما هو الواقع، فإنَّ مراحل عمليّة الاستنباطِ ستكون على النحو الآتي على فرض وجود الدليل المطلق أو العامّ على الحرمة:

المرحلة الأولى: الأصلُ العمليُّ الذي يقتضي البراءَة والجَواز

المرحلةُ الثانية: الدليل المحرز على حُرمة الغناء مطلقا (عمومات وإطلاقات حرمة الغناء).

وهذه الأدلّة تشملُ التغنّي بالقرآن في ما نحن فيه؛ بعدَ الاتّفاق على أنّ التغنّي بالقرآن (غناء) في الحقيقة كما يتّضح من كلمات الفقهاء في المقام.

المرحلة الثالثة: الدليلُ الخاصّ المحرز على جواز التغنّي بالقرآن

من قبيل ما ادعاه البعض، وهو ما رواه ثقةُ الاسلام الكلينيُّ في الكافي، عَن عليٍّ بن أبي حَمزةَ، عَن أبي بصير، قال: قُلتُ لأبي جعفر ﷺ: إذَا قَرَأْتُ الْقُرْآنَ فرَفَعْتُ بِهِ صَوْتِي، جاءني الشيطانُ، فَقَالَ: إِنَّمَا تُرَائِي بِهذَا أَهْلَكَ وَالنَّاس؟

قال: يا أبا مُحمَّد: إقرأْ قِراءةً بين القراءَتين: تُسْمِعُ أَهْلَكَ، وَرَجِّعْ بِالْقُرْآنِ؛ فإنَّ الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ يُحِبُّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يُرَجَّعُ فيه تَرْجِيعاً[1].

---

(١)يُنظَر: الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج٤، ص٦٣٤ـ ٦٣٥.

فيمكن للبعض الاستدلال بهذا الحديثِ الشريفِ على جواز الغناء في القرآن.

المرحلةُ الرابعة: الدليل المُحرز الخاص على حرمة التغنّي بالقرآن

ويذكر الفقيه هنا بعض الروايات الدالّة على الحرمة في ما نحن فيه.

المرحلة الخامسة: تشخيصُ الموقف من التّعارض

وهذا الكلام كما يأتي في مسألة التغنّي بالقرآن مثلا، فإنَّهُ يأتي أيضا في مسألة غناء المغنّية في الأعراس مثلا، وكذا في مسألة الحُداء للإبل، وهكذا في كلّ مورد يدَّعى جَواز الغناء فيه؛ إذ لا فرقَ بين ما نحن فيه من مسألة التغنّي بالقرآن وغيرها ممّا ضربناه مثالا.

وهناك نقطةٌ منهجيّةٌ مُهمّة ترجع إلى الطريقة الفنيّة للاستنباط ومراحها، وهي أنَّ ما تقدم من مراحل عمليّة الاستنباط إنما هو واقع ما نراه من هذه العمليَّة عند الفقهاء، وبعبارة أخرى: طبق ما هو الموجود من هذه العمليَّة، التي تعكس ما هو الموجود خارجا من عناصر خاصة وعامّة لها، ومنه: عدم عام أو مطلق على جواز التغني بالقرآن كما تقدم التنبيه عليه، وأمّا إذا أردنا مزيد التفصيل بعيدا عن ذلك، فإنَّ المرحلة الثانية كان ينبغي أن تكون مرحلة العمومات والإطلاقات من النوعين: أعني: المحرِّمة كما هو الواقع، والمجوِّزة على فرض وجودها (وهي ليست موجودة كما قلنا).

وحينئذ: فإنَّ تمت المحرمة ـ كما هو الواقع ـ أتممنا مراحل العمليَّة كما تقدم بالتفصيل، وإن لم تتمّ، فإنَّ عدم التمامية هذا قد يكون له أحد سببين:

الأوَّل: عدم هذه العمومات والإطلاقات المحرّمة في نفسها.

بأن لم تكن موجودة من الأساس، أو كانت، ولكنّها كانت تشكو من علّة في تماميّتها من حيث السند أو من حيث الدلالة، فلا تكون تامّة في نفسها.

وفي هذه الحالة، تكون المراحل بأن يأتي الخاصُّ على الحرمة في الثانية، ثم الخاص على الجواز في الثالثة، ثم تشخيص الموقف من التعارض في الرابعة.

الثاني: عدم هذه العمومات والاطلاقات لوجود معارضها العامّ أو المطلق وتقدّمه عليها

بأن كان عامٌّ أو مطلقٌ على جواز التغنّي بالقرآن على غرار ما هو الموجود على الحرمة.

وفي هذه الحالة، المفروض إعمال قوانين التعارض على هذا المستوى، فإنْ تقدّمت المحرِّمة، مشت الطريقة طبق المراحل الخماسية المتقدّمة الذكر، وإن وصلت النوبة إلى التَّساقط بين العامين المطلقين، حل الخاص المحرم في المرحلة الثانية كما تقدّم؛ فإنه المانع من عمل المقتضي السابق للجواز، أعني: الأصل العملي (البراءة)، وإن تقدَّمت المحرِّمة لأيّ سبب كان، كان المجوِّز الخاصُّ في الثالثة، ثمّ المحرِّم الخاصُّ في الرابعة على فرض وجوده، ثمّ تشخيص الموقف من التعارض في الخامسة طبق التفاصيل المتقدّمة الذكر.

ولو تأمّلنا في هذه النقطة المتقدّمة، عرفنا أنّها مبنيّة على جملة أسُس منهجيّة مُهمّة:

منها: أنّ المانع من حجيّة الأصل العمليّ الجاري في المرحلة الأولى هو مطلق المحرز العامّ، بلا فرق بين أن يكون محرما أم مجوزا.

ومنها: أن العامَّ مرحلته فوقانيّة، ولابدّ من حفظ هذه الفوقانيّة في كلِّ الأحوال.

ولكن، يجب أن ننتبه جيّدا إلى تشخيص مستوى العموم والإطلاق الذي نتكلم عنه في كل عمليّة استنباط، بحيث نعتبره عامّاً فوقانيّاً؛ فإنَّه ليس أيَّ مستوىً من العموم كان، وإنّما ما كان من مستوى خاصٍّ، وهذا ما يجب الرجوع فيه إلى المتخصّص؛ فإنّه من جملة التفاصيل والتدقيقات. فانتبه.

٢. منهجيّتان لإثبات جَواز التغنّي بالقُرآن

بما تقدَّم تتّضح نقطةٌ منهجيّةٌ محوريّةٌ مُهمّة بالنسبة إلى عمليّة الاستنباط في ما نحن فيه؛ وهي: أنّ القائلَ بالجواز في ما نحن فيه، أي: بجواز التغنّي بالقرآن، يمكنُه ـ عمليا ـ أن يثبتَ ذلك عَن إحدى منهجيّتين:

الأولى: عَن طريق اثبات تمامية دليل المرحلة الأولى من مراحل عمليّة الاستنباط

ونعني بذلك: أن يتمَّ التمسُّك بأصالة البراءة في المَقام؛ ما يعني: إثباتَ عدم وجود الدّليل المُحرز على الخِلاف، لا في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط؛ وذلكَ بعدم تماميّةِ عامٍّ أو مطلقٍ على حُرمة مطلق الغناء، ولا بتماميّةِ دليلِ خاصٍّ على الحرمة في المرحلَة الرابعة من مراحل عمليّة الاستنباط؛ وذلك بعدم تماميّة دليلٍ على حُرمة التغنّي بالقرآن في ما نحن فيه.

ومن الواضح أنّه بناء على هذه المنهجيّة، فلابدّ للقائل بالجَواز من أن يتشبَّثَ بإحدى نظريَّتين:

الأولى: أنّ التغنّي بالقرآن ليس غناءً من الأساس؛ ولو باعتبار أنّ الغناء

ليسَ مطلقَ التّرجيع بالصّوت وإن كان مُطربا، وإنّما للكلمات دخالةٌ تامّةٌ لغةً وشرعاً في تحقُّق ماهيّته؛ بأن تكونَ مَناسبةً لمجالس اللهو والطّرب دونَ غيرها، فيكونُ التغنّي بالقرآن في ما نحن فيه خارجاً تخصُّصا من أدلّة المرحلة الثانية؛ وبعبارة أخرى: لم يكن التغنّي بالقرآن داخلا في هذه الأدلّة من الأساس.

الثانية: أنّ التغنّي بالقرآن غناءٌ عرفاً ولغةً، إلّا أنّه ليسَ داخلا أيضا في أدلّة التحريم في المرحلة الثانية من مَراحل عمليّة الاستنباط؛ وذلك بادّعاء أنّ المفهومَ من مَجموع ما ورد في تحريم الغناء إنّما هو حصّة خاصّةٌ دون غيرها، وهي ما عَرَضَ عليه أمورٌ محرّمة، كما كان يحصل مع الغناء في العُصور التي ذكرت فيها الرّوايات المحرّمة للغناء بصورة عامّة، وهي مجالس الغناء واللهو والمُجون، التي كانت تُعقد أيّام الدّولة الأمويّة والدولة العباسيّة وما قبلهما، أي: أن تكونَ حرمةُ الغناء عرضيّة لا ذاتيّة. [١]

وبناء على هذه النظريّة الثانية، فإنَّ أصالة البراءة التي كانت تجري في المرحلة الأولى من مراحل عمليّة الاستنباط لا تزالُ حيّةً تُرزقُ تؤثّر الفَتوى بالجواز؛ فإنَّ عموماتِ التّحريم وإطلاقاتِه في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط لم تستطعْ أن تقطعَ العملَ بهذا الأصل في مُطلق ما كان غناء، فالتغنّي بالقرآن غِناءٌ، إلّا أنّه جائزٌ ببركة أصالة البراءة.

هذا كلُّه بالنّسبة إلى الطريق الأوَّل الذي يُمكنُ للقائل بالجَواز سلوكه

---

(١)أنظر للوقوف على معنى المصطلحين كتابنا: نيل المآرب في شرح المكاسب، ج٤، ص٢٣.

لإثبات ما يذهبُ إليه من جواز التغنّي بالقرآن، وخُلاصته: التغنّي بالقُرآن جائزٌ؛ لأنّه مشكوك الحُرمة، فيكونُ مشمولاً بأدلّة أصالة البراءة، التي تقتضي الجواز.

الثانية: عَن طريق اثبات تمامية دليل المرحلة الثالثة من مراحل عمليّة الاستنباط

بمعنى: أن يعترفَ القائلُ بالجواز في ما نحن فيه[1] بتمامية الأدلّة في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط؛ بعدَ الاعتراف بصِدْق الغِناء على التغنّي بالقرآن لغةً وعرفاً، وبعدَ الاعتراف بشُمول هذا المصداق من مَصاديق الغناء بعموماتِ وإطلاقاتِ حُرمة الغناء في المرحلة الثانية أيضا، ما يعني: أنّ القاعدةَ ببركة هذه العموماتِ والإطلاقاتِ كانت تقتضي الحُرمة في ما نحن فيه، إلّا أنّ القول بالجواز إنّما كان ببركة حضور المخصِّص والمقيّد في المرحلة الثالثة من مراحل العمليَّة، إمّا بالرواية المتقدّمة التي نَقَلَها في الكافي في ما نحن فيه، تلك التي تقدَّم نقلُها، وإمّا عَن طريق أيِّ دليل حجّةٍ ناهضٍ في المَقام، من روايةٍ أو غيرها.

ومن الواضح أنَّ التمسّك بهذا الطريق الثاني لا يتمُّ إلّا إذا ثبتَ المخصِّصُ والمقيِّدُ في المرحلة الثالثة، وتمَّ من حيثُ السند والدلالة، وتخلَّص عمّا يعارضه من حيث الدلالة في المرحلة الرابعة من مراحل العمليَّة التي تقدّم توضيحها، فإنَّ الفتوى ستكون لصالح القائلين بالجواز كما هو واضح؛ بعدَ لزوم تقديم المخصِّص والمقيِّد على المطلق والعامّ كما هو الثابت الذي لا كَلام فيه.

---

(١)كالمحقّق الكاشانيّ في الوافي، ج١٧، ص٢١٨ـ ٢٢٣. والمحقّق السبزواريّ في كفاية الأحكام، ص٨٦.

ولو تأمّلنا في ما ينقل من كلمات عَلَمَين من أعلامنا، وهما: السبزواريّ والكاشانيّ في ذهابهما إلى جواز التغنّي بالقرآن، للاحظنا أنّ كلامَهُما تردّد بين المنهجيَّتين المتقدمَتَي الذكر، فكان بعض كلماتهما يرجعُ إلى التجويز بالمنهجيّة الأولى بالطريق الثاني، فالتغنّي بالقرآن غناءٌ لغةً وعرفاً، إلّا أنّه غير مشمول بأدلّة حرمة الغناء في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط، من عمومات وإطلاقات.

علاوة على ما تقدّم، فإنَّ بعضَ كلماتهما يمكن ـ ببعض التوجيهات ـ أن ترجعَ إلى المنهجيّة الثانية؛ فالتغنّي بالقرآن غناءٌ، وكانَ حراماً بمقتضى العُمومات والإطلاقات المحرِّمة، إلّا أنَّ الدليلَ المخصِّص والمقيِّد في المرحلة الثالثة حاضرٌ يُخرجُ هذه الحصّةَ من الحرمة فيثبت الجَواز. فتأمّل.

قال السبزواريُّ ﭨ بعد استعراض روايات جواز التغنّي بالقرآن وبعض روايات حرمته: «وحينئذٍ نقولُ: يمكنُ الجمعُ بين هذه الأخبار والأخبار الكثيرة الدالّة على تحريم الغناء بوجهين:

أحدهما: تخصيصُ تلك الأخبار بما عدا القُرآن، وحملُ ما يدلُّ على ذم التغنّي بالقرآن على قراءةٍ تكونُ على سبيل اللهو، كما يصنعُه الفُسّاق في غِنائهم».[1]

وعلى هذا، فالتغنّي بالقرآن غناءٌ، إلّا أنه لمّا لم يكن على سبيل اللهو، كما يصنعُه الفُساق في غنائهم، فإنَّهُ خارجٌ عَن أدلّة الحرمة.

وقال ﭨ تتمّة لكلامه: «وثانيهما: أن يقالَ: المذكورُ في تلك الأخبار الغناءُ، والمفردُ المعرَّفُ باللام لا يدلُّ على العموم لغةً، وعمومُه إنّما

---

(١) السبزواريّ، محمّد باقر، كفاية الأحكام، ج١، ص٤٢٨ـ ٤٣٤.

يُستنبط من حيث أنَّه لا قرينةَ على إرادة الخاصّ، وإرادة بعض الأفراد من غير تعيين ينافي غَرَضَ الإفادةِ وسياق البيان والحِكمة، فلا بدّ من حمله على الاستغراق والعموم، وههنا ليسَ كذلك؛ لأنَّ الشايعَ في ذلك الزمان الغناءُ على سبيل الّلهو من الجَواري المغنّيات وغيرهن، في مَجالسِ الفُجور والخُمور وغيرها، فحملُ المُفرد على تلكَ الأفراد الشايعةَ في ذلك الزمان غيرُ بعيد.

وفي عدّةٍ من تلكَ الأخبار إشعارٌ بكونه لهواً باطلاً، وصدقُ ذلك في القرآنِ والدعواتِ والأذكارِ المقروءةِ بالأصواتِ الطيّبةِ المذكِّرةِ للآخرةِ، والمهيِّجةِ للأشواق إلى عالَم القُدس، مَحَلُّ تأمُّل.

فإذن: إنْ ثبتَ إجماعٌ في غير الغِناء على سبيل اللهو، كانَ متَّبعا، وإلّا، بقيَ حكمُه على أصل الإباحة، وطريقُ الاحتياطِ واضح». [(١)]

ومعنى هذا الكلام: أنَّ الغناءَ لم يكُن مشمولا منذُ البداية بأدلّة حُرمة الغناء؛ فإنَّ الإطلاق في تلك الأدلّة إنّما يُستفاد بما نسمّيه اليوم بقرينة الحِكمة، وليسَ اللفظُ موضوعاً للمُطلق أو العامّ، وهذا العمومُ والشمولُ إنّما يُستفاد من عَدَم المَجيء بالقَرينة في الكَلام متَّصلة أو منفصلة، فإن جاءَت القرينةُ (وهي الروايات المجوِّزة للتغنّي بالقرآن)، فإنَّهُ لا عمومَ ولا إطلاقَ من الأساس، فأدلّةُ المرحلة الثانية لم تشمَل الغناءَ من الأساس، فيكونُ المرجعُ ما أسميناه بأصالة البراءة في المرحلة الأولى مِن مراحل عمليّة الاستنباط، وهو ما أسماه السبزواريُّ في كلامه المتقدّم

---

(١)المصدر السابق، ج١، ص٤٢٨ـ ٤٣٤. ولاحظْ كيف أنَّ المرحلةَ الأولى أصالة البراءة في كلامه ﷺ.

بأصالة الإباحة.

وكذا بالنسبة إلى كلام المحدِّث (الفيض) الكاشانيّ في الوافي وغيره؛ ففي الوافي بعد نقل أخبار الغناء، وآخرها ما نقله عَن الفقيه: «سألَ رجلٌ عليَّ بنَ الحُسين عليهما السلام عَن شراء جارية لها صوت، فقال: ما عليكَ لو اشتريتَها فذكَّرَتْكَ الجنَّة. يعني: بقراءة القُرآن والزّهد والفضائل التي ليست بغناء، فأمّا الغناءُ، فمحظور»: «الظاهرُ أنَّ هذا التفسيرَ من كَلام الصدوق رحمه الله، ويستفادُ منه أنَّ مَدَّ الصوت وترجيعَه بأمثال ذلك ليسَ بغناء، أو ليسَ بمَحظور. . . .

وبالجُملة، لا يخفى على ذوي الحِجى بعد سماع هذه الأخبار تمييزُ حقِّ الغناء من باطله، وأنَّ أكثرَ ما يتغنّى به المتصوّفةُ في محافلهم من قَبيل الباطَل».[١]

وهو واضحٌ في المنهجيّتين المتقدِّمَتي الذكر أيضا.

وكذا ما ورد عَن المَحَجّة البيضاء: «ويُستفاد من مجموعها ـ أي: أخبار الغناء ـ اختصاصُ حرمة الغناء وما يتعلّق به من الاستماع والأجر والتّعليم وغيرها، بما كان على النّحو المُتعارف في زَمَن بني اُميّة وبني العبّاس؛ من دخول الرجال عَليهنّ، وتكلّمهنّ بالأباطيل، ولَعِبهنّ بالملاهي، والعيدان، والقَضيب، وأمّا ما سوى ذلك، فإمّا مندوبٌ إليه؛ كالتّرجيع بالقرآن، وما يكون منه وسيلةً إلى ذكر الله والدارِ الآخرةِ، وإمّا مباحٌ، أو مكروهٌ، كما ذكرهُما أبو حامدٍ الغزّالي»[٢].

---

(١)الفيض الكاشاني، محسن، الوافي، ج١٠ (القسم الأوّل)، ص٢١٨ـ ٢٢٣.

(٢)الفيض الكاشاني، محسن، المحجّة البيضاء، ج٥، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

وكذا ما ورد عنه في الصّافي: «المستفادُ من هذه الروايات جَوازُ التَّغَنّي بالقُرآن والتّرجيع به، بل استحبابهما، فما ورد مِن النهي عَن الغناء ـ كما يأتي في محلّه إن شاء الله ـ ينبغي حملُه على لُحون أهل الفُسوق والكَبائر، وعلى ما كان معهوداً في زمانهم عليهم السلام في فُسّاق الناس وسَلاطين بني اُميّة وبني العبّاس».[1]

٣. إطلالةٌ على قَوانين التَّعارُض في الفِقْه الإمامي

ولكي تتَّضحَ عناصرُ عمليّة الاستنباط بشكل أكثر تفصيلا، لابدّ هنا ـ ولو بإطلالة ـ من الاطلاع على قوانين التعارض في الفقه الإماميّ؛ فإنَّ مهمّ الكلام في علم الأصول وعملية الاستنباط في هذا المجال، وهو تتمّةُ الكلام في مراحل عمليّة الاستنباط في ما نحن فيه، إلّا أنّنا فضّلنا إفرادَه بالكلام لأهميّته القصوى في المَقام.

وستكون هذه الإطلالةُ مختصرةً جدّا؛ لكي لا يطولَ الكلامُ فيها، وكذا ينبغي الالتفاتُ إلى أنَّنا سنركّز على التَّعارض الذي يقعُ بين دليلَين مُحرزين، وخاصّة فيما لو كانا روايَتين كما في ما نحن فيه وأكثر عمليّات الاستنباط، فنقول:

التعارضُ المصطلحُ في علم الأُصول والفقه هو التّنافي بين مَدلولَي الدليلين، ولمّا كان مدلولُ الدليل هو الجَعْلُ، فالتّنافي المحقِّقُ للتعارض هو التنافي بين الجَعْلين دون التنافي بين المَجعولين أو الامتثالَين؛ لخروج مرتبة المجعول ومرتبةِ الامتثال عَن مُفاد الدليل كما هو واضح.

ولا يقعُ التعارض المَصطلح إلّا بين الأدلة المحرزة؛ لأنَّ الدليلَ المحرزَ

---

(١) الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي، ج١، ص٧٢.

هو الذي له مدلولٌ وجعلٌ يكشف عنهُ، وأمّا الأدلّة العمليَّة المسمّاة بالأصول العمليَّة، فلا يقع فيها التعارضُ المذكورُ؛ إذ ليس للأصل العمليّ مدلولٌ يكشفُه، وجعلٌ يحكي عنه.

وهكذا، نعرفُ أنَّ التعارضَ المصطلحَ يقومُ دائما بين الأدلَّة المُحرزة.

ثم إنّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيَّين، فلا يعقل التعارضُ بينَهما؛ لأنّه يؤدّي إلى القَطع بوقوع المُتنافيين، وكذلك لا يتحقَّقُ التعارضُ بين دليلٍ قَطْعيٍّ ودليلٍ ظنّي؛ لأنَّ الدّليلَ القَطعيَّ يوجبُ العلمَ ببُطلان مفاد الدليل الظنّيّ وزوال كاشفيّته، فلا يكون دليلا وحجّة؛ لاستحالة الدليليّة والحجيّة لما يُعلم ببطلانه.

وإنّما يتحقّقُ التعارضُ بين دليلَين ظنِّيين، وهذان الدليلان إمّا أن يكونا دليلين لفظيّين، أو غير لفظيّين، أو مختلفين من هذه الناحية.

فإنَّ كانا دليلين لفظيّين ـ أي: كلامين للشارع ـ فالتعارض بينهما على قسمَين:

١. التّعارض المُسْتَقرّ

وهو التعارض الذي لا يمكن فيه الجمعُ بينَ المتعارضين في العَمَل؛ فيجبُ طرح أحدِ المتعارضين والعَمَلُ بالآخر لا غير، أو طرحُ كِلا الدليلين، وهو ما نسمّيه بالتّساقُط.

ومن هذا القبيل: التعارض بين دليلين أحدهما ظاهر في الأمر والآخر ظاهر في النهي. كما في قوله: «لا تصل في الحمام»، و«صلِّ في الحمام».

٢. التعارضُ غيرُ المُستَقرّ

وهو التّعارض الذي يمكنُ عِلاجه بتعديل دلالة أَحَدِ الدّليلين أو كليهما، وتأويلها بنحوٍ ينسجمُ كلٌّ منهما مع الدّليل الآخر.

بعد هذه المقدّمة نقول:

بصورة عامّة: إنَّ حَلّ التَعارض (الجَمع) بين روايتين مُتعارضتين قد يكون بأحد شكلين:

أوّلهما: الجَمعُ الدلاليّ

ويكون رفعُ التعارض والتنافي فيه بالتصرُّف في الدّليلين المُتعارضين من حيث الدّلالة؛ فنأوّلُ إحدى الروايتين أو كلتَيهما بحيثُ يزول ذلك التعارضُ، فتكون إحداهما قرينةً على المراد من الثانية، فنأوّلُ الثانية فقط ونبقي الأولى على ظاهرها، أو تكون كلٌّ منهما قرينةً على الأخرى، فنأوّلهما كلتَيهما.

وهذا الجمع الدلاليُّ له قواعدُه وقوانينُه المطروحةُ في عِلمِ الأصول في بابِ التّعادل والتّراجيح والتّعارض؛ حيثُ يذكر هناك أنَّ هذا التعديل لا يجريَ جزافا، وإنَّما يقومُ على أساس ما يسمّى بقَواعد الجَمع العرفيّ، التي مردّها جميعا إلى أنَّ المولى يُفسِّر بعضُ كلامه بعضاً، فإذا كان أحدُ الكلامين صالحاً لأن يكون مفسِّرا للكلام الآخر، جُمع بينهما بالنحو المناسب. ومثلُ الكلام في ذلك ظهورُ الحال.

وإن كان الدليلان معا غيرَ لفظيّين، أو مختلفَين، كانَ التعارض مستقرّا لا مَحالة؛ لأنَّ التّعديل إنّما يجوز في حالة التّفسير، وتفسيرُ دليل بدليل إنّما يكون في كلامين وما يشبههما.

وعليه، فالجمع بين المتنافيَين دلاليّاً يجب أن يكون جَمعا عرفيّا، يساعدُ عليه الفهمُ العرفيُّ وقواعدُه، كتقديم الخاصّ على العامّ، وحمل المطلق على المقيّد مثلا.

وأمّا لوكان جمعاً غيرَ عُرفيّ، فهو الذي يسمى الجمعَ التبرُّعيَّ، وهو

غير حجَّة عند الأصوليّين كما هو المقرَّر؛ لأنّه لا ينبعُ من نُكتة عرفيّة تُصّحح التصرُّف بدلالة الدليل أو الدليلين.

وكذا يذكرون أنَّ الجمع الدلاليَّ مهما أمكن إجراؤه ـ حسب قواعده ـ فإنَّه لا تصلُ النوبة إلى غيره، من الجمع السنديّ الآتي ذكره.

ثانيهما: الجمعُ السنديّ

وهو الذي لا تصلُ النوبةُ له إلّا بعدَ عَدم إمكان الجمع الدلاليّ؛ إذ مع إمكان الجمع الدلاليّ، لا داعيَ لأن نطرح أحدَ الدليلين، المفروض كونهما تامّين سندا، فإنَّ طَرْح أحدهما إنما يُتصوَّر إذا لم يمكن تعقّل صدورهما كليهما، وهذا ما لا يَتَحقّق مع إمكان الجمع بينهما من حيث الدلالة.

والجمعُ السنديُّ له قواعدُه الخاصّة التي تبحث في علم الأصول في باب التعادل والتراجيح والتعارض كسابقه.

والقواعد التي تُعمل هناك مَرحلتان كليتان، لا تصلُ النوبة إلى الثانية مع إمكان الأولى:

المرحلة الأولى: إعمالُ المرجِّحات

وتتمثّل بإعمال نوعَين من المرجِّحات:

الأوّل: المرجِّحاتُ السَّنَديّة: وقد يطلق عليها أحيانا المرجِّحاتُ الداخليَّة، كالأوثقيةِ، والأعدليةِ، والأفقهيةِ، و. . . ؛ حيث يقدّم الخبرُ الراجحُ على الآخر من هذه الناحية؛ كأن يكون رجالُ سَنَده أعدلَ، أو أوثقَ، أو أفقهَ، أو أكثر من رجال سند الآخر.

الثاني: المرجِّحات الخارجيةُ: وهي الترجيح بموافقةِ الكتابِ، ومخالفةِ العامّةِ، وغيرهما. فما وافق الكتاب من الخبرين، يؤخذُ به، ويضربُ

بالآخر عرضَ الحائط، أو ما خالف العامّة يؤخذ به، ويضربُ بالآخر عرض الحائط، وهكذا.

هناك بعض التفصيلات في ما يرجع إلى النّوعين المتقدّمين من المرجِّحات طبعا، ومحلّ التفصيل ليس هنا كما هو واضح.

المرحلة الثانية: إعمالُ القواعدِ المَبنائيّة

وأمّا إذا لم تنفع الطريقتان المتقدِّمتان من العلاج، تصلُ النوبة حينها إلى ما يختاره الأصولي في الأصول، من التّساقط كما عليه الأكثر، أو التّخيير في العمل بأيٍّ من الخَبرين، أو التوقُّف في العمل بأيّهما، أو غير ذلك مما يختاره الفقيه بحسب تحقيقه في هذه المسألة في علم الأصول.

هذا بصورة إجمالية ما يسلكُه الفقيه لعلاج التّنافي بين الخَبَرين المتنافيَين. [1]

---

(١)أنظر للاطّلاع على التعارض وقوانينه عنوان (التعادل والتراجيح) أو (التعارض) من الكتب الأصولية المختلفة، من قبيل: الواعظ، محمد سرور، مصباح الأصول (تقريرا لأبحاث أصول السيد الخوئي)، ج٢، ص٤١٦ـ ٥٣٦. وكتابنا: البرنامج التدريسي للحلقة الثانية، ج٢، ص٣٩٣ـ ٤٣٤. وكذا لنا: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليميّ (شرح لكتاب دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) للسيد الشهيد الصدر، ج٥، ص٣٧٧ـ ٤٦٨. وكذا سلسلة دروسنا على برنامج اليوتيوب بعنوان (دروس في منهج الاستنباط عند الإماميّة). الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص١٧٥. بعنوان: كتاب الترجيح. الغزالي، محمّد بن محمّد، المنخول من تعليقات الأصول ص٥٣٣. تحت العنوان نفسه. الشوكاني، محمّد بن علي، إرشاد الفحول، ج٢، ص٢٥٧. تحت

٤. أهميّة البَحث في الرواية المتوَهَّم دلالتُها على جواز التغنّي بالقرآن

وبعدَ جميع ما تقدّم، ولتوضيح بعض الجهد الذي يبذله المجتهد في عملية الاستنباط، فلأذكر لك بعض ذلك من مسألة واقعيّة هي ما نحن فيه من مسألة التغنّي بالقرآن:

لو راجعنا العمليّة المتقدّمة بمراحلها المختلفة، لرأينا أنّ كلّ مرحلة من مراحلها مهمّة للغاية، ولنتكلّم بعض الشيء عن ذلك:

لو تأملنا في العمليّة السابقة، لاتّضح أهميّة الدليل الذي يتكلّم عن جواز التغنّي بالقرآن، وهو الرواية المتقدّمة الذكر عن الكافي الشريف، والدور المترقَّبُ من الكلام والتحقيق والمناقشة في تماميّته، وإليكَ التفصيلَ بناء على ما تقدّم من مَطالب، لا سيّما ما تقدّم قبلَ قليل في توضيحِ مراحلِ عمليّة الاستنباط والملاحظات المنهجيّة المتقدِّمة الذكر:

أوَّلاً: بناء على المنهجيّة الأولى لإثبات جواز التغنّي بالقُرآن

نتذكَّرُ أنّ المنهجيّة الأولى من المنهجيّتين المتَّبَعَتَين في إثبات جواز التغنّي بالقرآن، كانت ترتكزُ على أَحَدِ طريقَين: أن لا يثبت أنّ التغنّي بالقرآن غناء من الأساس، وأن لا يثبت أنَّ التغنَي بالقرآن من الغناء المحرَّم في المرحلة الثانية وإن كان غناءً من حيث الحقيقة.

وبناءً على هذا، يتّضح أنْ لا أهميّةَ أبداً للاستدلال بالرّواية المتقدِّمة أبدا؛ إذ من الواضح أنّه سواءٌ أتمَّ الاستدلالُ بالرواية أم لم يتمّ، فإنَّ النتيجةَ هيَ هيَ، أعني: القولَ بالجواز، بمعنى: أنّنا لو افترضنا أنْ سقَطَ

عنوان (التعادل والترجيح). الزركشيّ، محمّد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ج٨، ص١١٩، تحت العنوان نفسه.

الاستدلال بالرواية، فإنَّ غايةَ ما سيؤثّره ذلك، إنّما هو سُقوط وانعدامُ هذا العنصر من عناصر عمليّة الاستنباط، الأمرُ الذي لن يغيّر أيَّ شيء في النتيجة؛ إذ إنّ النتيجة ـ كما تقدّم ـ بناء على هذه المنهجيّة الأولى هي الجَواز قبل أن نَصلَ إلى المرحلة التي يؤدّي هذا الدليل دورَه فيها، وهي المرحلة الثالثة من مراحل عمليّة الاستنباط، فعندما وصلنا إلى هذه المرحلة، ما وصلنا إليها ـ بناء على هذه المنهجيّة الأولى ـ إلّا ونحنُ قائلون بالجواز كما تقدّم بالتفصيل، فلو سقطَ عنصرٌ يدلُّ على الجواز في هذه المرحلة الثالثة، فإنَّ ذلك لن يزيدَ قيدَ أُنمُلة على ما وصلنا إليه من نتيجة.

نعم، لو كان بعضُ الردود التي تذكر لإسقاط التمسُّك بالرواية يركّز على وجود المُعارض الخاصِّ لهذه الرواية ـ الذي قلنا: إنّه يقوم بتأثيره ويمثّل دوره في المرحلة الرابعة من مراحل عمليّة الاستنباط، وهو دورُ معارضِ الدّليل الخاصّ المخصّص أو المقيّد؛ بمعنى: وجود دليل خاصٍّ على حرمة التغنّي بالقرآن في هذه المرحلة ـ لكان ذلك الكلامُ مهمّا؛ إذ ـ كما تقدّم في شروط تماميّة هذه المنهجيّة ـ لابدّ من عدم وجود وعدم تماميّة دليلٍ خاصٍّ على الحرمة في المرحلة الرابعة من مراحل عمليّة الاستنباط، وما يذكر معارضا للرواية المجوّزة يقوم بهذا الدور، فيكون البحثُ مهمّاً من هذه الناحية لا غير بناءً على هذه المنهجيّة.

أوَّلاً: بناء على المنهجيّة الثانية لإثبات جواز التغنّي بالقُرآن

ما تقدّم كلُّه بناء على المنهجيّة الأولى من المنهجيَّتَين المتقدِّمَتَين لإثبات جواز التغنّي بالقرآن.

وأمّا بناء على المنهجيّة الثانية من المنهجيَّتين المتقدِّمَتَي الذّكر، فمن الواضح الأهميّةُ القُصوى لجهود ردّ الرواية؛ فإنّها إذا ما تمّت من حيث

السّند والدلالة، فإنّها نعمَ المُخصِّصُ والمقيّدُ لعمومات حرمة الغناء وإطلاقاتها في المَرحلة الثانية، فتكونُ النتيجة جوازَ التغنّي بالقرآن، وأمّا إذا لم يتمّ، فإنَّ الفتوى ستكون الحرمةَ بناء على عدم تماميّة غيره من الروايات والأدلّة المذكورة كمخصِّص أو مقيّد في المقام طبعا.

وبهذا، تظهرُ نكتةٌ لطيفة جدّا في ما نحن فيه، وهي أنّنا لوقلنا بعدم تماميّة التمسّك بالرواية المزبورة لجواز التغنّي بالقرآن، فإنَّ ذلك لا يستلزمُ أبدا القولَ ببطلان ما ذهب إليه العَلَمان: السبزواريُّ والكاشانيُّ من جواز التغني بالقرآن؛ إذ يبقى البابُ مفتوحا أمام إمكانيّة إبرازِ دليل آخر يؤدّي الدّور المنتَظَر من الرواية التي أسقطَ التمسُّكُ بها، من رواية أخرى، أو أيّ دليل آخر، وهو ما تقدّمت الإشارة إليه في كلمات العلَمَين التي نقلناها سابقا، الأمرُ الذي يوجِّه ما قام به بعض محقّقي الفقهاء من أتعابٍ في ردِّ جميعِ ما يمكنُ أن يكونَ دليلا في المرحلة الثالثة من مراحلِ عمليّة الاستنباط كما تقدّم، وعدم الاقتصار على مجرد ردّ التَمَسُّك بالرواية المزبورة لا غير.

وقد تعرض بعض فقهاء البصرة (وهو مهذِّبُ الدين، أحمد بن عبد الرضا البصريّ من أعلام القرن الحادي عشر الهجري، إلى الروايات التي قد يتوهَّم إمكان التمسُّك بها لجواز التغنّي بالقرآن، مبيِّنا أصلَ المشكلة (التناقضُ بين الروايات في المَقام) في رسالة له باسم (السؤاليَّةُ الحَبيبَةُ والنواليَّةُ المُجيبةُ)، حيث يذكر هناك مجموعةً ممّا قد يكون من التناقضات والتصادمات في الشريعة الغرّاء، طالبا من المتخصِّصين الجوابَ الشافيَ عليها، فيقول:

«العاشرةُ: ما وَرَدَ عَن رسول الله عليه وآله صَلَواتُ الله: تَغَنَّوا بالقرآن؛

فمَن لم يتغَنَّ بالقرآن، فَلَيس منّا.

وعنه ﷺ: إنَّ من أجملِ الجَمال الشعرُ الحَسَنُ، ونغمةُ الصَّوتِ الحَسَن.

وما رواه أبو بصير، عَن أبي جعفر حجة الله، عليه صلوات الله، قال: قلتُ له: إذا قَرأتُ القرآنَ فرفعتُ به صَوتي، جاءَني الشيطانُ، فقال: إنما ترائي بذلك أهلَك والناسَ، فقالَ: يا أبا محمَّد، إقرأ قراءةً بينَ القراتين، تُسْمِعُ أهلَك، ورَجِّع بالقرآن صوتَك؛ فإنَّ اللهَ يُحِبُّ الصوتَ الحَسَنَ يُرَجَّع به ترجيعا. فهذا هو الغنا؛ لأَنَّه هو الصوتُ المُشتمِلُ على ترجيعٍ مطربٍ، والترجيعُ ترديدُ الصَّوت في الحُلقوم، والطَّرَبُ خِفَّةٌ تُصيبُ الإنسانَ لشدَّةِ حُزن أو سُرور، وهو عندنا حرام بالاجماع، ولم يُرَ في ذلك شيءٌ من النزاع، وقد ورد عَن أشرف الكائنات عليه وآله أفضلُ الصلوات: إقرأوا القُران بألحانِ العَرَب وأَصواتها، وإيّاكُم ولُحونِ أَهلِ الفُسوق وأَهل الكَباير؛ فإنَّهُ سَيَجيء مِنْ بَعدي أَقوامٌ يُرَجِّعون القُرانَ ترجيعَ الغنا والنَّوح والرَّهبانيَّة، لا يَجوزُ تَراقيهم، قُلوبُهم مَقلوبة، وقُلوب مَنْ يُعجبُه شانهم.

وعَن يونس، قال: سألتُ الخراسانيَّ عليه السلام، وقُلت له: إن العباسيَّ ذَكَرَ أَنَّك تُرَخِّصُ في الغناء، فَقال: كَذَبَ الزنديقُ، ما هكذا قُلتُ له، سألني عَن الغناء، فقُلتُ له: إنَّ رَجُلا أتى إلى أبي جعفر عليه السلام فسأله عَن الغناء، فقال: يا فُلان، إذا مَيَّز اللهُ بَين الحَقِّ والباطلِ فأين يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، فقلتُ: قد حَكَمت.

وعَن الحسن بن هرون قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقولُ: الغنا مجلسٌ لا يَنظُرُ الله تعالى إلى أَهله، وهو ممّا قالَ اللهُ عز وجل: ومن

الناس من يَشتري لَهوَ الحَديث ليُضلَّ عَن سبيلِ الله بغيرِ علمٍ ويتَّخذَها هزوا أولئك لهم عَذابٌ مَهين.

وأمثال هذا من الوافر، والمعلومِ البَيِّنِ ظاهرٌ، فما قولُكم في هذه المُناقَضَة، والمنافاةِ والمعارَضةِ؟»[(١)]

هذا تمام الكلام في ممارسة تطبيقيّة لعمليّة استنباط حكم تكليفيّ، بيّنت الكثير من آليّات وفنيّات وعناصر الاستنباط، والعلوم المتنوّعة العديدة التي يعتمد عليها الفقيه في هذه العملية.

المطلبُ الثالث

مراحلُ عمليّة استنباط الحكم الوضعي

المقصود بالحكم الوضعيّ في المقام هو حكم بيع الكِلْيَةِ البشريّة من حيث الصحّة والفَساد، فالصحّة تعني: ترتيب الشارع للمقصود من المعاملة عليها، والبطلان يقابله؛ فهو عدم حكم الشارع بترتُّب المقصود من المعاملة عليها.

فلو كان الكلامُ في المقام البيعَ كما هو المفروض، فالصحّة تعني: حكمَ الشارع بترتّب النّقل والانتقال على المعامَلة؛ فإنه المقصود من البيع، أو قل: ترتُّب المبادلة بين العِوَضين.

للوصول إلى الهدف في المَقام، سنستعرض مراحل عمليّة الاستنباط أوّلاً، ثمّ نطبّق تلك المراحل على عمليّة بيع الكِلْية.

ولمّا لم يكن توضيح المراحل ممكِنا بدون التمثيل خلال الكلام، فإنّنا سنضطر إلى التمثيل ببيع المَيْتَة النّجسة حين توضيح هذه المراحل، لننتقل

---

(١)المَجموعَة الخطيّة لِمَجموعَة رَسائِل مهذِّبِ الدين، المحفوظة في مَكتَبَةِ مَجلِس الشورى في طهران، بِرَقَم (٨٩٢٢)، ص٢٩٥.

بعد ذلك إلى الكلام عن بيع الكِلية، فلا تغفل.

والكلام كلّه في المقام سيكون فرضياً، بمعنى: أنّنا لن نتقيّد بالألفاظ الواردة في الموضوع بحذافيرها، فلو أردنا استنباط حكم بيع المَيتة مثلاً من حيث الوضع ـ الصحّة والبطلان ـ فكيف نفعل؟ وما هو الطريق الذي يسلكه الفقيه في عمليّة الإستدلال الفقهيّ هذه؟ وما هي الحجّة التي يستند اليها الفقيه في الموقف النهائيّ من المسألة؟

أوَّلاً: مراحلُ عمليّة استنباط الحكم الوضعيّ طبقَ الزاوية الأولى

تقدَّم الكلام بالتفصيل عن زاويتَي عمليّة الاستنباط، وكما قدّمنا توضيح عمليّة استنباط الحكم التكليفي من الزاويتين، فإنّه لابد في ما نحن فيه من ذلك التفصيل أيضا.

وعلى هذا، فالكلام الآن عن تشخيصِ عمليّة الاستنباط ومراحلِها من زاويتها الأولى أي: زاوية كونها عمليّة فكريّة عقليّة منضبِطة، أو قل: كونها (بحثا علميّا).

وبعد ما تقدّم من تفصيل في أدلّة إثبات المراحل وتسلسها في الحكم التكليفيّ، فإنّه لن تكون هناك حاجة إلى التفصيل من هذه الناحية في ما نحن فيه؛ فإنَّ الأدلّة هي الأدلّة، والكلام هو الكلام.

المرحلة الأولى

تشخيص مُقتضى الأصل العملي الجاري في المسألة محل البحث

قلنا: الفقيه ـ شأنه شأن غيره من المفكرين العقلاء ـ ينطلق مما يعيشه من حالة يراد إيجاد الحل لها، وبما أن الحالة التي تشكل منطلقاً في ما نحن فيه فعلاً ونحن في بداية الطريق هي الشك وعدم العلم، فإنّه ينطلق من هذه الحالة، فلابدّ له من إعطاء الحلّ النموذجيّ الصحيح الحجّة ـ لو بقيت الحالة

حالة الشك ـ لها.

وهذا الحلّ ـ في حالتنا هذه ـ هو: الأصل العمليّ المشرَّع لعلاج حالات الشكّ، والأصل العمليّ الأوّليّ في المعاملات من حيثُ الصحّة والفساد هو الاستصحاب، الذي يقتضي قاعدة أسست اسمها (أصالة الفساد) و(أصالة البطلان)؛ فإنّه بعد إجراء المعاملة ـ البيع ـ على المَيتة النجسة، نشكّ في حدوث النقل والانتقال في متعلّق البيع، فهل انتقلت السّلعة (المَيتة) إلى المشتري وخرجت عن ملكيّة البائع؟ وهل انتقل الثمن من ملكيّة المشتري إلى البائع، أم لا؟

لو شككنا في حدوث ذلك، فإنّ الأصل يقتضي عدم الحدوث، فهو الحالة المتيقّنة السابقة التي لا نقضها إلاّ باليقين، والمفروض أنّنا الآن ـ ونحن في بداية الطريق ـ شاكّون في الصحّة وعدمها.

هذه بداية الطريقة المنطقيّة لعمليّة الإستدلال الفقهيّ، فهي تبدأ ـ أبداً ـ بالإنطلاق مما يقتضيه الأصل العمليّ الجاري في محلّ البحث، والأصل هنا الاستصحاب، وهو يقتضي الفساد والبطلان، وهذا هو المنطلق في جميع المعاملات والعقود والإيقاعات. فانتبه.

وأما الدليل على المرحلة الأولى، فقد تقدم في الفصل الأوّل فلا حاجة إلى الإعادة.

المرحلة الثانية

البحث عن عام أو مطلق على خلاف مقتضى الأصل العملي

وبعد أن اتضحت المرحلة الأولى من مراحل عمليّة الاستنباط، نطرح السؤال التالي، كما فعلنا في عمليّة استنباط الحكم التكليفيّ:

هل يمكن للفقيه الآن أن يفتي بالفساد بمقتضى الأصل العملي المزبور؟

هذا ما يجيبنا عليه علم الأصول كما تقدم حيث يقول: إن الإفتاء لابد وأن يستند إلى حجّة، والأصل العملي لا يكون حجّة إلّا بعد البحث وعدم الظفر بدليل محرز رافع للشك، وإلاّ، كان التمسّك بالأصل والإفتاء على طبقه خطأ فاحشاً، وإفتاء بغير حجة.

وعلى هذا، تصل النوبة إلى البحث عن دليل اجتهادي محرز يدلّ على صحّة البيع في ما نحن فيه، ونبدأ هذه الرحلة من أوسع العناوين التي تعيُننا في بحثنا، وهي: العمومات والإطلاقات التي تمثّل القوانين الإسلاميّة العامّة، ولكن، ما يخالف مقتضى الأصل العمليّ، وقد وجّهنا ذلك في ما تقدم، وتكلمنا عن فروضه وتفاصيله، فلا نعيد.

ولئن بحثنا ـ في ما نحن فيه ـ وجدنا أدلّة من هذا النوع، وهي: تلك التي يسمّونها الأدلة الإمضائيّة العامّة، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[١]، وقوله: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[٢]، وغيرهما من الآيات المباركات والروايات الشريفة التي تنطبق على ما نحن فيه (وهو بيع الميتة النجسة)؛ فإنَّ بيعها داخل في قوله تعالى: ﴿وأحلّ. . . ﴾، وكذا قوله تعالى الآخر.

ونحن هنا نفترض أنّ الميّتة النجسة مالٌ عرفاً وشرعاً لنتيقّن أنّ العمليَّة المُجراة عليها (بيعٌ) عرفيٌّ وشرعيٌّ، و(تجارةٌ عن تراض)؛ لكي لا نصطدم بإشكال أنَّ البيع وكذا العقد لا يتحقّقان إلّا إذا كان المتعلَّق مالاً شرعا بوجود المنفعة المُحلَّلة المقصودةَ شرعاً، فالماليّة لا تتحقَّق إلّا

---

(١)البقرة: ٢٧٥.

(٢)النساء: ٢٩.

بهذين الجزءين مجموعَين، وهما: المنفعةُ المُحلَّلة المقصودة شرعاً.

وهذه الخطوة والمرحلة الجديدة الأخيرة (وهي البحث عن دليل محرز شامل للمسألة محلّ البحث)، هي المرحلة الثانية في العمليَّة الإستدلالية من الناحية المنطقيّة. وهي مرحلة البحث في مقتضي صحّة المعاملة، والمقتضي في البيع كون المبيع مالاً شرعا، وهذا ما يَثبت بوجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة في المبيع، فلا يتحقّق بدون هذه المنفعة.

نكات منهجيّة فنيّة دقيقة لابُدَّ من التنبيه عليها

وهنا نكات منهجيّة فنيّة دقيقة لابُدَّ من التنبيه عليها:

الأولى: إشتراط انطباق عناوين العمومات والإطلاقات

من الواضح: أن جريان العمومات والإطلاقات في المرحلة الثانية مشروط بتحقّق العنوان المأخوذ في العامّ أو المطلق على المعاملة، كالبيع والتجارة عن تراض أو العقد مثلا، وأمّا مع عدم إحراز ذلك، فإنَّ المورد يكون ممّا لا يزال تحت مقتضى الأصل العملي الذي يقتضي الفساد.

وعلى هذا، فلا بدّ من التحقيق في معنى وحقيقة كلّ واحد من العناوين التي أُخذت في عمومات الصحّة وإطلاقاتها، الأمر الذي لن نخوض فيه في هذا الكتاب؛ فإنَّ الكلام هنا مجرّد عرض للتوضيح، وأمّا التفاصيل الدقيقة، فإنَّ البحث والتحقيق فيها يستزم مستوياتٍ دراسيّةً أعلى.

إلّا أنَّ ما يذكره الفقهاء هنا ـ أو على الأقلّ الأعمّ الأغلب ـ هو أنّ حقيقة «البيع» لا تتحقّق خارجا إلّا في حالة كون المبيع «مالا» شرعا، أي: بنظر الشارع، وهو ما لا يصدق إلّا بوجود «الفائدة المُحلَّلة المقصودَة» في الشيء، فإذا وُجدت هذه الفائدة، كان الشيءُ مالاً شرعا، وتحقّق «مقتضي صحّة المعاملة» بالمعنى الذي سيتّضح بالتدريج، من أنّ المورد

يكون مشمولا في هذه الحالة لعمومات الصحّة وإطلاقاتها، الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الإستنباط، لينقطع بذلك العمل بالأصل العمليّ، لتكون النتيجة صحّة المعاملة لهذه العمومات.

هذا ما لن نناقش فيه، بل سنعتبره أمرا مسلَّما فعلا إلى أن يأتيَ يوم المحاكمة والمخاصمة.

فإذا انطبق عنوان «البيع» مثلا على بيع المَيتة النّجسة، وذلك بوجود الفائدة المُحلَّلة المقصودة، أو عنوان «العقد» أو «التجارة عن تراض»، أو غيرها من العناوين المأخوذة في العمومات والإطلاقات على فرض وجودها، جَرَت هذه العمومات والإطلاقات، لتكون النتيجة هي الفتوى بالصحّة لهذه الأدلة المحرزة، قطعيّة كانت أو غير قطعيّة.

الثانية: الفائدة المُحلَّلة المقصودة وتأثيرها على عمليّة الإستنباط

وما نراه في جميع ما نمرّ عليه من مسائل وفروع وجزئيات في البيع، هو ما نحن فيه من تعبير «فائدة مُحلَّلة مقصودة»، وكما نرى، هذا التعبير مكوّن من ركنَين جيء بهما وصفاً للفائدة، وهما: «المُحلَّلة»، و«المقصود».

أمّا الركنُ الأوَّل، فلا شك في لزوم الرجوع فيه إلى الشارع؛ فهو المرجع الوحيد في كون فائدة مّا مُحلَّلة أم لا.

وأمّا الركن الثاني، فالمقصود به أن تكون الفائدة مُهمّة كليّة بحيث يميل نوع العقلاء إلى اقتناء العين بسبب هذه الفائدة.

وعلى هذا، فالمرجع في تشخيص تحقق هذا الركن هو نوع العقلاء؛ فهم المقياس في كون فائدة مّا مُهمّة أم لا.

إلّا أنّنا لو تأمّلنا قليلا في العبارة المتقدّمة، لوجدنا أنّ الحقيقة هي أنّ

المرجع في تحقّق هذا الركن الثاني هو الشارع أيضا كما كان الحال عليه في الركن الأوَّل، كلّ ما في الأمر، أنّ الشارع أقرّ ما عليه العرف والعقلاء في تشخيص الأهمّيّة.

ما يدلُّ على المعلومة المتقدّمة ببساطة، هو ما نراه بعض الأحيان من تدخّل الشارع في تشخيص هذا الركن الثاني بصورة مباشرة؛ إذ نرى أنّ الشارع يتدخّل أحياناً في هذا المجال فيُسقط عيناً ما عن الماليّة على الرّغم من حكم العقلاء بكون الفائدة فيها مقصودة، بل اشتراط الركن الأوَّل المتقدّم إنّما هو من هذا النّمط من التدخّل.

وكذا نرى أنّ الشارع يتدخّل فيحكم بصحّة المعاملة على عين لا يعتبرها العقلاء «مالاً» بسبب ما شخّصوه من عدم كون الفائدة المُحلَّلة فيها «مقصودة»، كما نرى في المعاوضة على الدهن المتنجّس مثلا؛ فحكمُ الشارع بصحّة المعاملة ـ كما سيأتي ـ دليلٌ على اعتباره هذه المنفعة، واكتفائِه بوجودِها في الحكم بكون العين مالاً عنده.

وعلى هذا، فالقاعدة: إنّ رأيَ نوع العقلاء معتبرٌ شرعا ما لم يتدخّل الشارعُ بنفسه لينقض ما هؤلاء عليه كما تقدّم. فانتبه.

ما تقدّم أخيرا، سيفتح الباب على معلومة فنيّة أخرى غاية في الأهميّة، وهي: أنّ المرحلة الثانية كما قلنا وإن كانت ما تقدّم من البحث عن «عموماتِ وإطلاقاتِ صحّة المعاملة»، إلّا أنَّ الفقيه لو بحث ولم يجدها جارية في المسألة محلّ بحثه؛ وذلك بأن بحث ووجد أنَّ نوعَ العقلاء لا يعتبرون فائدة ما «مقصودة»، فإنَّ هذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال انتهاء عمليّة الإستنباط والحكم بعدم الصحّة؛ بل لابُدَّ له من أن يطوي المراحل التالية لهذه العمليَّة؛ إذ يبقى احتمال تدخل الشارع وحكمه

بكون فائدة ما من فوائد العين محل البحث مقصودة عن أحد طريقين:

الأوَّل: التدخّل المباشر: وذلك بأن يدلّ دليلٌ على كون المنفعة مُهمّةً مقصودة.

الثاني: غير المباشر: وذلك بأن يدلّ دليل في ما سيأتي من المرحلة الرابعة على صحّة بيع العين التي حكم العقلاء بعدم كونها ذات فائدة مقصودة.

وفي الطريقتين، لا يعني تدخّلُ الشارع ـ كما قلنا ـ تنازلا عن اشتراط المنفعة المقصودة في العين، وإنّما هو مجرّد تدخّل من قبله في بعض الأحيان في تحديد نوع الفائدة التي يحكم عليها بكونها مقصودة. فانتبه رجاء، ولا تغفل.

ما أردتُ التنبيه عليه هنا، هو: أنّ المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الإستنباط هي ما تقدّم من البحث عن عمومات الصحّة وإطلاقاتها دون أدنى شكّ وريب وتردّد، إلّا أنّ الفقيه لمّا كان مطالبا ـ كما نبّهنا الآن عليه ـ بمواصلة عمليّة الإستنباط إلى نهايتها حتّى على فرض عدم جريان العمومان والإطلاقات بعد حكم نوع العقلاء بعدم مالية العين، فإنّ ذلك لربّما يكون مسوغا لبعض الفقهاء بالبحث عن دليل لربّما يكون موجودا على تدخل الشارع في حكمه على فائدة ما لعين ما بكونها مقصودة أو غير مقصودة، أقول: لربّما يكون هذا مسوّغا للبحث عن دليل خاصّ على صحّة المعاوضة في هذه المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الإستنباط، إلّا أنّ ذلك ـ كما قلنا ـ ليس لأنّ موقع البحث عن الدليل الخاصّ على الصحّة هو هنا في المرحلة الثانية، وإنّما يبقى محلّه المرحلة الرابعة التي ستأتي، إلّا أنّ الفقيه وهو يرى نفسه يبحث عن دليل على الصحّة، فإنّه يبحث عن عامّ ينفعه هنا في المرحلة الثانية، أو عن خاصٍ يثبت الصحّة ـ بالحكم بصحّة المعاوضة

على العين بصورة مباشرة ـ ولكن لا للانتفاع به هنا في المرحلة الثانية، وإنّما لينفعه في المرحلة الرابعة القادمة.

وفي الحقيقة: لولا ما سنذكره لك في النقطة التالية من أدلّة على كون المرحلة الثانية هي ما قلناه لك من البحث عن عمومات وإطلاقات تقتضي الصحّة، ولولا ما سنذكره هناك أيضا من بعض النكات الفنيّة الدقيقة التي تعيّن كون المرحلة الثانية هي هذا، لكان المفروض أن تكون البحث عن مطلق ما يقطع العمل بالأصل العملي ويثبت الصحّة، سواء أكان ذلك الدليل عامّا مطلقا أم خاصّا.

الثالثة: لا استنباط للحكم الوضعيّ بدون استنباط التكليفيّ

ولو تأمّلنا في ما تقدّم، لرأينا أنّه لا استنباط للحكم الوضعيّ بدون استنباط التكليفيّ؛ فإن الركنَ الأوَّل من ركنَي مقتضي الصحّة كان (المنفعة المُحلَّلة)، التي نعني بها حلّيّة الانتفاع بالمنفعة شرعا، بمعنى: حكم الشارع بجواز الانتفاع بلا إثم ولا عقوبة.

ولو تأمّلنا في هذا الكلام، لرأينا أنّ الأمر الأوَّل يعني أنْ يقوم الفقيه بعمليّة استنباط للحكم التكليفيّ أوّلاً، وإلّا، لم يتمكّن أبدا من استنباط الوضعيّ؛ إذ كيف له أن يشخّص حليّة الانتفاع تكليفا في المبيع؟!

فإذا تحقّق كلا الركنين (العنصرين)، تحقّق مقتضي الصحّة، وإنّما نقول: (مقتضي الصحّة)؛ لأنّ مجرد وجود الفائدة المُحلَّلة المقصودة ـ أو قل: كون المبيع مالاً شرعاً ـ لا يستلزم صحّة البيع، وهذا ما سيتّضح الآن بعونه تعالى.[1]

---

(١)لا تنسَ هنا ما تقدّم من ملاحظات منهجيّة راجعة إلى تعيين مراحل عمليّة

المرحلة الثالثة

البحث عن مخصِّص أو مقيِّد لعمومات وإطلاقات الصحّة

ولنفترض أنّ العمومات والإطلاقات تامّة في ما نحن فيه من مثال بيع المَيتة؛ بعد كونها مالاً شرعاً بتوفر المنفعة المُحلَّلة المقصودة، وهي: التسميد مثلاً ـ بعد افتراض جواز وحليّة هكذا منفعة تكليفاً كما هو الصّحيح ـ فهل يمكن أن نفتي الآن بالصحّة؟

نرجع إلى الأصول مرّة أخرى، ليجيبنا هذا العلم بأنّ حجيّة العامّ والمطلق فرع البحث عن وجود وعدم وجود المخصّص والمقيّد الدالّ على البطلان وعدم وجدانه، وإلاّ، كان هذان الأخيران متقدِّمين تقدّم القرينة على ذيها كما حُقّق في علم الأصول.

فإنْ بحثنا عن المخصّص والمقيّد، فلم نجده، ولم نجد دليلاً محرِزاً يتكلّم عن عنوان أضيق من البيع بصورة عامّة، كأن لم نجد ما هو واردٌ في بيع المَيتة النجسة مثلاً ليبطلها، أمكن حينئذٍ أن نفتي بالصحّة؛ تمسكاً بالعامّ والمطلق، وإلاّ، فلابدّ من الوقوف قليلاً عند هذا الخاصّ أو المقيّد.

وبهذا، يظهر أنّ المرحلة الثالثة من مراحل عمليّة الإستدلال الفقهيّ المنطقّية مرحلة لابدَّ منها لا يمكن للفقيه أن يتجاوزها مهما أراد، وهي البحث عن دليل خاصّ أو مقيّد يتقدّم ـ في حال وجوده وتماميّته ـ على العام؛ إذ من الواضح أنّ العموم والإطلاق لا يكونان دليلا ناهضا إلّا بعد كونهما حجّة، والذي لا يتم إلّا بعد البحث عن الدليل الذي يتقدّم عليه (وهو

الاستنباط وتفاصيلها في الحكم التكليفيّ؛ فإنّها جارية في المقام أيضا كما قلنا ونبّهنا عليه.

المخصّص أو المقيّد) وعدم الظفر به.

المرحلة الرابعة

البحث عن الدليل المعارض للمخصّص أو المقيّد

ولنفرض إنّنا وجدنا دليلا من النوع السابق (وهو الذي يجري في المرحلة الثالثة)، وهو رواية الجعفريّات عن أمير المؤمنين مثلاً: «من السُّحت ثمنُ المَيتة»[١]، ولنفرض إنّه تامٌّ من الناحيتَين: السنديّة والدلاليّة، فهو دالٌّ على البطلان، فهذا الحديث متقدّم ـ من حيث الحجيّة ـ على العامّ والمطلق؛ باعتبار أنّه قرينة تعيّن المراد النهائيَّ منهما في مورد المَيتة على طبق النظريّة العامّة للجمع العرفي بين الروايات، من التخصيص والتقييد وتقديم الخاص على العامّ والمقيّد على المطلق؛ لكونه قرينة على تعيين المراد النهائي من العام أو المطلق كما تقدّم.

وما العمل حينئذٍ؟ وهل يمكن الإفتاء على طبق هذا الحديث فنفتي بالبطلان؟

لابدّ من الرجوع مرّة أخرى إلى الأصول، لنسمع الأصوليَّ يقول: إن كان هذا الحديث حجّةً، أمكن لك ـ أيّها الفقيه ـ أن تفتيَ به، وإلاّ، فلا.

ويأتي السؤال الآخر حتماً: متى يكون حجّة؟

فيأتي الجواب: لا يكفي أن يكون الدليل تامّاً في نفسه؛ فإنّ ذلك لا يعني أكثر من تحقّق مقتضي الحجّيّة لهذا الدليل، ولابدّ من البحث عن عدم المانع من تلك الحجيّة، وليس هذا إلّا عدم وجود معارض لهذا الحديث في مورده (وهو بيع الميتة)، وهذا البحث يمثّل المرحلةَ الرابعةَ من المراحل المنطقيّة

---

(١)الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، الوسائل، باب تحريم أجر الفاجرة وبيع الخمر، الحديث ٩.

من عمليّة الإستدلال الفقهيّ.

ولنفرض أنّنا ما وجدنا حديثاً وارداً في المَيتة خاصّة يصحح بيعَها ليكون معارضاً لذلك الحديث، فإنّ نتيجة عمليّة استنباط حكم بيع المَيتة ستكون الفتوى بعدم الصحّة شرعاً، بمعنى: أن الأثر المراد من عمليّة البيع لن يترتّب عليه شرعاً، ولن تنتقل المَيتة إلى ملك المشتري، ولا سينتقل الثمنُ إلى ملك البائع، ويعيش الجميع بسلام آمنين، فإنّنا قد أفتينا على طبق الحجّة الفاعلة في المقام، التي تقدّمت ـ إن صحّ التعبيرـ على حجيّة العموم والإطلاق؛ فإنّه لا حجيّة لهما مع وجود المخصّص المقيّد في مقدار ما دلّ عليه هذان.

المرحلة الخامسة

تشخيص الموقف من التعارض

وأمّا إذا افترضنا وجود دليل خاصّ مجوّز لبيع المَيتة، كما في قوله عليه السلام على سبيل الفرض طبعا: «لا بأسَ ببيع المَيتة»، أو غيره من الروايات الواردة في المقام (المَيتة)، وكان هذا الدليل تامّاً في نفسه، أي: بغضّ النظر عن تعارضه مع غيره من الأدلّة، فيقع التعارض حينئذ بين الدليلين الأخيرين: «الدليل المفروض في المرحلة الثالثة، والدليل الأخير المفروض في المرحلة الرابعة»، فإنّهما دليلان خاصّان تحتانيان، فننتقل بذلك إلى المرحلة الخامسة من مراحل عمليّة الاستنباط، وهي: مرحلة تشخيص الموقف من التعارض الواقع.

وهنا نرجع إلى علم الأصول ليعيّن لنا الأدوات والآليّات اللازم الرجوع إليها لتشخيص التكليف من التعارض السابق، لنجده يقول: لابُدَّ من تشخيص نوع التعارض من كونه مستقرّاً أم غير مستقرّ أوّلاً، ثمّ إعمال قواعد كل من القسمين، وهو ما تقدم بالتفصيل.

١. حالات التعارض المستقر

فإنَّ كان التعارض مستقرًا، أعمَلنا قواعده، من إعمال المرجّحات أوّلاً، كما تقدم نوعاها، من موافقة الكتاب ومخالفة العامة مثلا، أو ما يذهب إليه المجتهد في المقام، فإنَّ نفعتنا تلك المرجحات فرجّحت كفّة واحد من المتعارضين، كان العمل على طبقه، كما لو رجّحنا الرواية المجوّزة بإعتبارها موافقة للكتاب والعمومات التي ذكرناها في المرحلة الثانية مثلا على سبيل الفرض، وكانت النتيجة حينئذ هي صحّة البيع في ما نحن فيه، للعمومات والإطلاقات الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط، وللخاص الجاري في المرحلة الرابعة من مراحل تلك العمليَّة أيضا بعد أن كانت الغلبة له طبق قواعد الترجيح.

وأمّا اذا رجّحت كفّة الرواية المانعة على سبيل الفرض ليس إلّا، فإنَّ النتيجة ستكون المنع من البيع؛ لهذه الرواية المانعة؛ باعتبار أنّها ستقيّد وتخصّص الاطلاقاتِ والعموماتِ التي ذكرناها في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط؛ بعد سقوط معارضها الجاري في المرحلة الرابعة طبق قواعد الترجيح.

وأمّا إذا لم تفدنا المرجّحات ـ والكلام كلّه افتراضيّ كما اتّفقنا عليه ـ وصلت النوبة إلى ما يختاره المجتهد في الأصول من الموقف من المتعارضين تعارضا مستقرّاً، من التساقط كما عليه المشهور أو غير ذلك.

فلو اختار التساقطَ مثلا، ستكون النتيجة، هي: صحّة البيع، لماذا؟ لأنّ العمومات والإطلاقات لا زالت حجّة بعد سقوط المخصّص والمقيّد لها بالمعارضة السابقة، واختيارنا التساقط.

٢. حالات التعارض غير المستقرّ

هذا كلّه لو كان التعارض مستقرا، وأمّا إذا لم يكن كذلك، كما لو

فرضنا أنّ الرواية المانعة الواردة في المرحلة الثالثة كانت تمنع من بيع المَيتة التي لا نفع مقصودَ محلَّلا فيها لو فرض وجود هكذا مصداق من المَيتة، كما في مَيتة الإنسان على سبيل الفرض ليس إلّا، كما لو كان الوارد فيها هو: «ثمنُ مَيتَة الإنسان سُحتٌ» ـ ولا تنس أنّ الكلام كلّه افتراضي ـ فإنَّ النتيجة حينئذ: تقدّم هذه الرواية المانعة على الرواية المجوّزة؛ بعد كون المانعة أخصّ من تلك، فيتعيّن تقييدَ المجوّزة بالمانعة، لتكون النتيجة هي: جواز بيع جميع المَيتات ـ للرواية المجوّزة المطلقة بالنسبة إلى المَيتة، ولعمومات الصحّة وإطلاقاتها الجارية في المرحلة الثانية ـ إلّا مَيتةَ الإنسان ـ للرواية المحرّمة.

فهذه الرواية المحرّمة قد خصَّصَت وقيَّدت النوعَين السابقَين من الإطلاق والعموم، أعني: الإطلاق والعموم الوارد في عمومات الصحّة وإطلاقاتها الجارية في المرحلة الثانية، والإطلاقَ والعمومَ الجاريين في المرحلة الرابعة من مراحل عمليّة الاستنباط الوارد في رواية: «لا بأس ببيع المَيتة» وما شابهها.

ولك أن تفترض الآن العكس؛ بأن تكون الروايةُ المجوّزةُ مقيّدة بمَيتة من جنس خاصّ دون المحرّمة، فماذا ستكون النتيجة؟

النتيجة، ستكون هي: حرمة بيع جميع المَيتات ـ للرواية المحرّمة المطلقة ـ إلّا الميتةَ الواردةَ في الرواية المجوّزة؛ للرواية المجوّزة التي تتقدّم في هذا المقدار على أختها؛ بعد كونها أخصَّ منها، هذا بالإضافة طبعا إلى عمومات الصحّة وإطلاقاتها التي لا تزال جارية بهذا المقدار بعد عدم المخصّص أو المقيّد لها فيه.

تطبيقاتٌ عَمَليّة لعمليّة استنباط الحكم الوضعيّ

هذه هي المراحل الخمسة لعمليّة الإستدلال الفقهيّ الفنيّة المنطقيّة النموذجيّة المنضبطة، المنظور إليها من زاوية كونها عمليّة تفكير منطقيّ يمارسه الفقيه من لحظة شروعه في السعي نحو تشخيص الفتوى على طبق الحجّة، إلى حين وصوله إلى غايته، وتصل النوبة الآن إلى ذكر بعض التطبيقات العمليَّة وإن كان الكلام كلُّه افتراضيّا كما تقدّم للتعليم، إليك نماذج من هذه التطبيقات والفروع:

١ـ كما تنطبق هذه المراحل على عمليّة استنباط الحكم الوضعيّ للبيع، فإنّها تنطبق على عمليّة استنباط أيّ معاملة أخرى من المعاملات، وأيّ عقد من العقود، وأيّ إيقاع من الإيقاعات، نعم، ما سيختلف حينها، هو لزوم مراعاة العناصر المناسبة لتلك المعاملة أو الإيقاع من عناصر خاصّة أو عامّة.

فلو كان البحث في حكم إجارة السيّارة مثلا، فإنَّ المرحلة الأولى تقتضي الفساد؛ لأصالة الفساد الجارية في المعاملات كما تقدّم، والثانية تقتضي الصحّة؛ لعمومات الصحّة وإطلاقاتها، من التجارة عن تراض، ووجوب الوفاء بالعقود، والروايات المطلقة العامّة في صحّة الإجارة، لتصل النوبة حينئذ إلى البحث في المرحلة الثالثة عن مخصّص أو مقيّد لهذه العمومات والإطلاقات، ومع وجوده وتماميته في نفسه، تصل النوبة إلى المرحلة الرابعة؛ حيث البحث عن معارضه الخاصّ، ومع وجوده، تصل النوبة إلى المرحلة الخامسة؛ حيث تشخيص الموقف من التعارض والإفتاء طبق نتيجة هذا التشخيص، تماما كما تقدّم في البيع.

وما قلناه في البيع والإجارة نقوله ـ طابق النعل بالنعل ـ في البحث

عن حكم إيقاع مّا من حيث الصحّة والبطلان، كما لو أوقع الزوج الطلاق مسافراً مثلا، فالأصل يقتضي الفَساد، وعمومات صحّة الطلاق وإطلاقاتُها تقتضي الصحّةَ، والخاصُّ والمقيّدُ على فرض وجوده يقتضي البطلانَ والتخصيصَ، لتصل النوبة إلى البحث عن معارضه، ثمّ تشخيص الموقف من المعارضة ومن المسألة بصورة عامّة.

٢ـ إنّ ما تقدّم من المراحل هي المراحل الأكمل لعمليّة الإستنباط، بمعنى: أنها عمليّة استنباط نموذجية متكاملة المراحل، ينبغي أن تطبق على أيّ عمليّة استنباط منضبطة، وهي الهيكليّة الفنيّة الصحيحة لهذه العمليَّة، إلّا أنّ هذا لا يمنع إمكان الإستغناء عن بعض المراحل في بعض الحالات من الناحية العمليَّة لعدم الحاجة عمليّا إليها، وكونها من تحصيل الحاصل عادة، إليك بعض هذه الحالات:

أوَّلاً: قلنا: إنّ كون المبيع مالاً شرعاً بوجود الفائدة المُحلَّلة المقصودة يعتبر مقتضيا لصحّة البيع، وقد افترضنا في توضيح عمليّة الإستنباط المتقدّمة أنَّ المبيع كان مالاً، ولكن، ماذا لو لم يكن كذلك؟ كيف ستكون عمليّة الإستنباط؟ وهل ستختلف مراحلُها؟

لو افترضنا أنَّ المبيع لم يكن مالاً، فإنَّ معنى ذلك، هو: عدم جريان عمومات الصحّة وإطلاقاتها، ما يعني: عدم «المقتضي» لصحّة المعاملة، ما يعني بالتبع: إمكانَ الإفتاء بالبطلان والفساد بدون أيّ مراحل أخرى إضافية؛ إذ لن تزيدنا تلك المراحل أمراً جديداً، ولن تكون هناك أيّة فائدة من البحث في أيّة مرحلة أخرى؛ إذ لن تزيد النتيجة على هذا البطلان، الذي يكفي فيه الأصل العمليّ كما هو واضح، فنعم الدليل هو.

أمّا الاستغناء عن المرحلة الثالثة، وهي البحث عن الدليل المخصّص

أو المقيّد لعمومات الصحّة وإطلاقاتها، فمن الواضح أنّه فرع وجود هذه العمومات والإطلاقات وجريانها في نفسها لولا المخصّص أو المعارض، ففي حالة فقدانها، فأيّ فائدة تبقى للخوض في البحث عن هذا المخصّص أو المقيّد؟!

وأمّا عدم الحاجة إلى الخوض في المرحلة الرابعة، وهي البحث عن المعارض للمخصّص والمقيّد المقتضي للبطلان، أي: مرحلة البحث عن خاصّ يثبت الصحّة في هذه المرحلة بتعارضه مع دليل المرحلة الثالثة، فمن الواضح أيضا كون هذه العمليَّة أمراً لا فائدةَ منه؛ إذ مع عدم وجود مقتضي الصحّة كيف يمكن للشارع أن يحكم بالصحّة؟! ليس معنى ذلك إلّا أنَّ الماليّة غيرُ مشترطة في صحّة البيع، والمفروض أنّنا ما اشترطنا الماليّة منذ البداية إلّا بعد البحث والتحقيق، وبعد عدم وجود هذا الدليل الخاصّ الذي يجوّز البيع ولو لم يكن المبيع مالاً شرعاً.

لاحظوا أنّنا إنّما نتكلّم في تشخيص أصل الحكم لا على تفصيلاته؛ إذ إنّ أيَّ تفصيل من تلك التفصيلات سيكون ممّا يتطلب عمليّة استنباط خاصّة به تتبع المراحل ذاتها. فلا تغفل رجاء، ولا تختلط عليك الأمور.

من هذا الباب ما تقدَّم من تفصيلات في المراحل بالنسبة الى استنباط الحكم التكليفيّ، وما تقدّم التنبيه عليه بالنسبة الى كيفيّة تحديد كون المبيع مالاً شرعاً، إليك بعض التفصيل:

قلنا: إنّ عمليّة تشخيص المالية شرعاً تتبع مرحَلَتين كليَّتين:

الأولى: اعتماد الشارع على العرف العام.

والثانية: التأكّد من أنّ الشارع لم يردع عن العمل بذلك العرف؛ فإنّ العرفَ لا قيمةَ ولا حجيّةَ له بنفسه بدون إحراز عدم ردع الشارع عنه.

وعلى هذا، فلو حكم العرفُ بعدم الماليّة، فإنّنا نحتاج الى إثبات عدم ردع الشارع عن ذلك الحكم العرفيّ بالحكم بالماليّة شرعا، وكيف لنا من أن نحرز ذلك؟

ليس ذلك إلّا عن أحد طريقين، ما يهمّنا هنا هو أحدهما، وهو أن نفتّش عن دليل خاص على الصحّة، أي: عن ذلك الدليل الخاصّ الذي كنّا نفتّش عنه في المرحلة الرابعة عادة؛ فإنّ الشارع طبق هذا الدليل قد كذَّب العرف العام بعدم المالية، وردع عن العمل به، وإلا، فكيف حكم بالجواز ونحن نعلم أنّه يشترط الماليّة كما تقدم؟!

وعلى هذا، فعند عدم جريان العمومات والاطلاقات، إمّا لعدمها من الأساس، أو لتعارُضها مع عمومات تقتضي البطلان مثلا، فإنّ النوبة تصل الى البحث عن دليل خاصّ على الصحّة، لتكون المرحلة الثالثة مع وجود هكذا دليل عن دليل خاصٍّ على البطلان يعارضه، ومع تماميّة المعارضة، تصل النوبة في المرحلة الرابعة الى تشخيص الموقف من التعارض، والحكم على طبق هذا التشخيص. فانتبه جيّدا.

ثانياً: لو افترضنا أنَّ العمومات والإطلاقات جارية بعد كون المبيع مالاً شرعاً، فانتقلنا إلى المرحلة الثالثة، فلم نجد دليلا مخصّصا أو مقيّدا يثبت البطلان.

وفي مثل هذه الحالة لن تكون هناك حاجة للبحث في المرحلة الرابعة كما هو واضح؛ إذ لن تزيد النتيجة على ما ثبت بالعمومات والإطلاقات من صحّة البيع.

وهذه هي الحالة النموذجيّة لصحّة البيع، وهي مما يعبّر عنه بأنّه من تحقّق المقتضي وعدم المانع، فمقتضي الصحّة موجود هو الفائدة

المُحلَّلة المقصودة، التي يدخل المبيع لأجلها في عمومات الصحّة وإطلاقاتها، والتي تُخرج المورد من مقتضى أصالة الفساد، وليس من مانع يمنع المقتضي من عمله؛ إذ لا مخصّص ولا مقيّد لتلك العمومات والإطلاقات كما هو الفرض، فالبيع صحيح تامٌّ نافذٌ يترتّب عليه أثره.

ثالثاً: ولو وصلت النوبة إلى البحث عن دليل معارض للمخصّص والمقيّد الذي ثبت في المرحلة الثالثة من مراحل عمليّة الإستنباط، فبحثنا ولم نجد؟

في مثل هذه الحالة تنتهي عمليّة الإستنباط أيضا بالفتوى طبق المخصّص والمقيّد بالبطلان؛ فإنّه المرجع بعد تخصيصه وتقييده لعمومات الصحّة وإطلاقاتها.

وفي جميع هذه الحالات، لا يعني ذلك أنّ عمليّة الاستنباط قد تغيرت مراحلها كما تقدم.

ثانياً: مراحل عمليّة استنباط الحكم الوضعيّ للمعاملة طبقَ الزاوية الثانية

بما تقدّم من مراحل عمليّة الإستدلال الفقهيّ للحكم الوضعيّ للمعاملة من زاوية كونها عمليّة تفكير منظم يمارسها الفقيه ويسير على طبقها لتشخيص الحكم الشرعيّ أو الموقف العمليّ إزاءه، يتّضح المراد من الزاوية الثانية التي يمكن النظر من خلالها لهذه العمليَّة، وهي زاوية الحجّة التي يمكن الإفتاء على طبقها من قبل الفقيه؛ فبينَما بدأنا رحلةَ الإستدلال الفقهيّ طبقَ الزاوية الأولى من عمليّة تنقيح مقتضى الأصل العمليّ، لننتقل بعده إلى الدليل المحرز بأنواعه، وجدنا أنّ المسير من حيث الحجيّة كان عكس ذلك؛ فإنّه لِما يتمّ آخر هذه الرحلة من مرحلة، بمعنى: أنّ رحلة عمليّة الإستدلال الفقهيّ كعملية تفكير منطقيّ بدأت من

الأصل العمليّ، ومنه إلى المطلق والعام، ومنه إلى الخاصّ والمقيّد، ومنه إلى المعارض لهذا الخاصّ والمقيّد، ومنه إلى علاج التعارض وبيان الموقف منه، بدأنا الرحلة من حيث الحجيّة على العكس من ذلك؛ فبدأنا بتقديم الخاصّ والمقيّد في حالة وجوده وتماميّته على العامّ، ثمّ العامّ والمطلق في حالة وجوده وتماميّته على الأصل العمليّ، ثمّ تقديم الأصل العمليّ الجاري في محلّ البحث أخيرا، ومستقرّاً، ومقاماً، فإنّه لا حجيّة للأصل مع وجود المطلق والعامّ، ولا حجيّة لهذين مع وجود الخاصّ والمقيّد، وهكذا، فلا يجوز الإفتاء إلاّ بما انتهينا إليه من الدليل كما اتّضح بما لا مزيد عليه.

هذه هي مراحل عمليّة الإستنباط للحكم الوضعيّ كما يمارسها الفقيه المنضبط، ويبقى هناك بعض الأسئلة طبعا ينبغي الإجابة عليها، ويرجع فيها إلى ما تقدّم من توضيح لمراحل عمليّة استنباط الحكم التكليفيّ، وكذا المفصّلات من الكتب.[1]

ثالثاً: ممارسة عمليّة استنباط الحكم الوضعيٍّ لبيع الكِلْيَة

إطلالة عمليّة على خارطة الطريق

وبعد هذه الجولة المفصلة في عالم الإستدلال الفقهيّ في الحكم الوضعي ومراحلها، ننتقل الآن إلى تطبيق ما جاء هناك على واحدة من المسائل المستحدثة، وليكن ذلك مسألة بيع أعضاء الإنسان كالكِلية مثلاً، فهل يصحُّ بيعُ الإنسان إحدى كِلِيَتيه؟

وليُعلم أنّنا سنتكلّم عن عمليّة البيع بذاتها، ولن نأخذ بعض الأمور

---

(١)أنظر مثلا: كتابنا: نيل المآرب في شرح المكاسب، ج١، ص٦٧ـ ٧١.

التي لربّما تعقِّد العمليَّة، بحيث يحتاج توضيحُها إلى دراسات معمّقة لربّما تكون صعبة الإدراك على البَعض، ومن الواضح أنّ الفتوى النهائيّة لابُدَّ فيها من أخذ جميع تلك العناصر بنظر الإعتبار كما نبّهنا سابقاً، فانتبه رجاءً.

ولننتبه إلى أنّنا سنتناول خارطة الطريق لبيع الكِلية أوّلاً، فنذكر المراحل وبعض الفنيّات والنكات المنهجية المهمّة، ثم نطبّق تلك الخارطة على بيع الكِلية بصورة مباشرة، فانتبه.

المرحلة الأولى

تشخيص مُقتضى الأصل العملي الجاري في المقام

أما بالنسبة للمرحلة الأولى، فإنَّ الفقيه ما دام يعاني فعلاً – وفي بداية الطريق وحال طرح السؤال– شكّاً يعود إلى أنه هل يصح بيع الكلية أم لا؟ فإنه لابدّ له من تشخيص مُقتضى الأصل العملي الجاري في المقام ـ الشك ـ فهو المنطلق منطقيّا وفنيّا في عمليّة الإستدلال الفقهيّ كما أوضحنا ذلك في ما تقدّم بالتفصيل.

وبهذا، يظهر أنّ الحكم ـ لو كنّا نحن وهذه المرحلة ـ هو البطلان والفساد بمقتضى الاستصحاب.

المرحلة الثانية

البحث عن عمومات وإطلاقات الصحّة

فإذا وجدنا الدليل المطلق العامّ المزبور، فإنّه الحجّة المقدّمة على الأصل العمليّ؛ إذ مع وجود الدليل الاجتهاديّ المحرز كيف تصل النوبة إلى الفقاهتي ـ غير المحرزـ؟!

ولكنّ هذا ـ كما ذكرنا في المثال ـ بعد استقرار هذا الإطلاق والعموم، وعدم وجود دليل مخصّص مقيّد لتلك العمومات والإطلاقات،

وهذا ما يوضّح ما يجب علينا عمله في المرحلة اللاحقة، وأنّه إلى أين الانطلاق؟

ولكنّنا لا ننسى أنّ هذه المرحلة هي مرحلة مقتضي الصحّة، الذي لا يتحقّق إلّا بكون المبيع مالاً شرعاً، وهذا ـ كما تقدّم ـ فرع كون الكِلية ممّا فيه (فائدة مُحلَّلة مقصودة)، ما يعني: أنَّ على الفقيه أن يستنبط أوَّلاً حليّة الانتفاع بالكِلية للمشتري، وكون هذا الانتفاع أمراً مهمّا مقصودا.

من الواضح أنّنا لم نخض في تفصيل مهم في ما تقدم من بيان المراحل، وهو أنّه يعتبر أن يكون البائع مالكاً أو ممّن له أن يبيع عن المالك، ما يعني: أنّ هنا عمليّة استنباط أخرى ينبغي أن يقوم بها الفقيه قبل أن يصل إلى تشخيص الموقف النهائي من المسألة محل البحث، فهل صاحب الكلية يمتلك هذه الكلية أم لا؟

فإذا تمّ كلُّ ذلك، ومنه أنّ صاحب الكلية مالكٌ لكليته، وتحقّقت ماليّة الكِلية، إنتقلنا إلى المرحلة الثالثة من مراحل عمليّة الاستنباط.

المرحلة الثالثة

البحث عن الدليل المخصّص أو المقيّد للعمومات

وأمّا بالنسبة للمرحلة الثالثة، فقد اتّضح ممّا ذكرناه قبل هنيهة ما يجب عمله فيها، وإنّه البحث عن وجود الدليل المخصّص المقيّد لذلك العموم والإطلاق، فهل هو موجود فيكون هو الحجّة التي لابدّ من الإفتاء على طبقها والذهاب إلى عدم صحّة البيع أم لا؟

فإنْ لم يكن، أفتينا بالصحّة، وأنّ بيع الكِلية صحيح لا إشكال فيه؛ بعد وجود الدليل المحرز الحجّة عليه، وهو: ما تمثّل في المرحلة الثانية من

عموم وإطلاق، وإلاّ، وصلت النوبة ــ مع وجود المخصّص والمقيّد ــ إلى البحث في المرحلة الرابعة.

وعندما نقول: نفتي طبق العامّ والمطلق، فإنَّ المقصود هو: أنّنا وصلنا إلى الهدف من عمليّة الاستنباط في المقام، وهو: حكم المعاملة من حيث الصحّة والفساد، إذ إنّ الدليل العامّ والمطلق دليل حجّة ناهض على الحكم في ما نحن فيه وغيره، فإنّه نعم الدليل للفتوى، وهذا لا يعني: أنّ الرجوع إلى الدليل الخاصّ على الصحّة، ذاك الذي يجري في حالة وجوده في المرحلة الرابعة من مراحل عمليّة الاستنباط، لا يفيدنا شيئا مطلقا، بل المقصود: أنّه لن يفيدنا أمراً زائدا في ما نحن بصدده، وهو: حكم المعاملة من حيث الصحّة والفساد؛ لما قلناه قبل قليل، من: تأدي الهدف بالعامّ والمطلق، وهذا لا يمنع الإستفادة من الدليل الخاصّ على الصحّة في تفاصيل ذلك الحكم بالصحّة، وفي إضافة نور إلى نور بالنسبة إلى ما يثبت الصحّة مثلا، إلّا أنّ ذلك هدف آخر لعمليّة استنباط أخرى لا يلزم الفقيه البحث فيها في عمليّة استنباط واحدة كما هو واضح.

نعم، قد يكون الهدف أحيانا أبعد من مجرّد تشخيص الحكم الوضعيّ للمعاملة من حيث أنّها صحيحة أم فاسدة، كما في استهداف تشخيص تفصيلات هذا الحكم، فإنّه لابُدَّ ــ والحال هذه ــ من تفصيل واستمرار بالعمليّة إلى آخر مراحلها، وهذا مستوى أعلى مما نحن فيه فعلا، فنرجئه إلى محله.

المرحلة الرابعة

البحث عن الدليل المعارض للمخصص أو المقيد

وأمّا بالنسبة للمرحلة الرابعة، فعلى فرض وجود المخصِّص المقيّد القائل بالبطلان بالنسبة إلى الكلية، أو في عنوان أعمّ من الكلية وأخصّ من العامّ والخاصّ المذكورَين في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط، فهل هناك ما يعارضه في مورده وهو بيع الكلية أم لا؟

فإنْ لم يكن، كانت الفتوى على طبق ذلك الخاص والمقيّد القائل بالبطلان، وإلاّ ـ بأن كان هناك دليل يتكلّم في مورد المانع ـ حصلت المعارضة بين هذين الخاصّين، فما هو علاج هذا التعارض؟ وهذا ما يوضّح ما يلزم عمله في المرحلة اللّاحقة.

المرحلة الخامسة

تشخيص الموقف من التعارض

وأمّا بالنسبة إلى المرحلة الخامسة، فلابدّ من البحث فيها عن شكل التعارض المزبور، وعن طريق حلّه، فهل هو مستقر أم غير مستقر، وما هو الطريق إلى الخلاص منه؟ فنبحث عن النتيجة التي تترتّب على حلّ التعارض والتي تختلف باختلاف نوع التعارض وما نبني عليه من مباني في هذا التعارض كما فصلناه في المبحث السابق.

هذه ـ بصورة إجمالية جداً ـ هي الخطوات والمراحل والإتّجاهات التي سنمرّ عليها في عمليّة الإستدلال الفقهيّ، وبعضها ـ كما رأيت ـ فرضيّ، فقد لا تصل النوبة إليه، فمع عدم وجود المعارض للمخصّص والمقيّد يكون البحث في الخطوات اللاحقة من السالبة بانتفاء الموضوع كما هو أوضح من أن يخفى، وقد يكون هكذا أيضا مع غيرها من المراحل؛ فهذا تابع لكلّ مورد مورد من المسائل المبحوثة.

ملاحظةٌ منهجيّةٌ محوريّة

ولا بد من ملاحظة مهمة في المقام، قد نكون قد نبّهنا عليها في ما تقدّم، ولكنّنا نعيدها هنا بعبارات أخرى ومن زاوية مختلفة، فانتبه رجاء.

والملاحظة هي: أنّنا يمكن أن نعبِّر عن المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط بمرحلة البحث عن المقتضي وتماميته؛ وذلك أن البحث في هذه المرحلة في الحقيقة، هو بحث في شمول العمومات والإطلاقات للمسألة محلّ البحث، ما يعني: ضرورة التحقيق في وجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة فيها، وإلّا، لما كانت مشمولة للإطلاقات والعمومات من الأساس، ما يعني بالتبع: أنّ البحث هنا إنّما هو في وجود المقتضي.

وأمّا البحث في المراحل البعديّة لعملية الاستنباط، فإنّه بحث في وجود المانع أو عدم وجوده، ما يعني: أنّ وجود المقتضي لا يكفي بمجرّده لثبوت الحكم بالصحّة؛ إذ لابُدَّ من عدم المانع لكي يعمل المقتضي عمله كما هو واضح.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ما يعنيه الكلام السابق أيضا، هو: أنّه في حالة عدم وجود المقتضي لصحّة البيع، وعدم جريان عمومات الصحّة وإطلاقاتها بعدم المنفعة المُحلَّلة المقصودة، فإنّه لا داعي لبذل الجهد والوقت الثمينين للبحث في سائر مراحل عمليّة الاستنباط، إذ يكفي عدم المقتضي لإثبات البطلان بعد وجود الأصل العملي الذي نطلق منه كما قلنا سابقا؛ إذ بمجرد عدم جريان العمومات والإطلاقات، فهذا يعني أن الأصل السابق لا يزال حيا يرزق ليثبت البطلان.

نعم، قد تجد دليلا خاصا على البطلان يجري في المرحلة الثالثة، إلّا أن في الأصل غنى وكفاية كما هو واضح.

وأما الدليل الخاص الجاري في المرحلة الرابعة لإثبات الجواز، فإنَّ من الواضح أن هكذا دليل لا يمكن أن يكون موجودا في الحالة التي افترضناها، من عدم المنفعة المُحلَّلة المقصودة كما هو واضح؛ وإلا، كان رجوعا إلى أساس افتراض اعتبار المنفعة المُحلَّلة المقصودة في البيع، وهو خلاف المفروض.

وبعبارة أخرى، إذا افترضنا أن الفقيه حين يبحث في المرحلة الثانية عن منفعة مُحلَّلة مقصودة إنما يبحث عن منفعة مقصودة بنظر العرف فقط دون الشارع، فإنه لن يكتفي بعدم وجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة في المرحلة الثانية للإفتاء بالبطلان، بل لابُدَّ له من مواصلة الطريق والمرور بالمرحلة الثالثة حيث البحث عن المخصص والمقيد، وبالدقة في مثل حالتنا عمّا يعضد الأصل العملي ويثبت البطلان بدليل خاص، ثم لابُدَّ له من المرور بالمرحلة الرابعة حيث البحث عن دليل خاصّ على الجواز يعارض المخصّص والمقيّد.

وقد اتّضح للحصيف الوجه في لزوم المرور بهذه المرحلة الرابعة؛ إذ هب أنَّ العرفَ لم يجد للمبيع أيّة فائدة مقصودة، إلّا أنّ المفروض أنّ المرجع في تحديد هذه المنفعة ليس هو العرف في الحقيقة، وإنّما هو الشارع أيضا، حال ذلك حال مرجعيّة الشارع في كون منفعة ما مُحلَّلة تكليفاً أم لا، وإنّما نرجع إلى العرف باعتباره الكاشف عن رأي الشارع، وباعتبار أنّ القاعدة تقتضي إقرار الشارع لنظر العرف ما لم يصدر عن الشارع ما يكذب به العرف ولا يقرّه كما تقدّم التنبيه عليه، وإنّما أعدناه لأهميته.

وعليه، فمن الممكن ـ والحالة هذه ـ أن لا تكون العمومات والاطلاقات جاريةً في المرحلة الثانية بالتقريب المتقدّم، ومع هذا يجوز

البيع بوجود الفائدة المُحلَّلة المقصودة التي كشف عنها الدليل الخاصّ على جواز البيع، فانتبه، ولا تغفل.

نعم، لو كان البناء على أنّ الفقيه وهو يبحث عن الفائدة المقصودة يبحث في ما يشمل حتّى ما يثبت وجود هذه الفائدة بدليل خاصّ على جواز البيع أو أيّ دليل خاصّ آخر، فإنَّ المراحل ستكون أربعا كما تقدّم، فانتبه أيضا.

وبعد هذه النظرة الإجماليّة لمراحل عمليّة الإستدلال الفقهيّ من حيث المنطقيّة ومن حيث الحجيّة، تعال معي ـ باحثي العزيز ـ لنبدأ الرحلة التي صارت معالمها الأساسية واضحة إلى درجة ما، وقد تبيّن المنطلق والاتّجاه والمحطّ، ولم يبق إلّا أن نستعين به سبحانه وتعالى، مستمدّين العون والمدد منه ببركة أهل بيت النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، في تطبيق تلك المراحل في عمليّة استنباط حكم وضعي هو بيع الكلية.

ممارسة عمليّة استنباط بيع الكلِية بصورة عمليّة تطبيقيّة

كما مضى قبل قليل، فإنَّ صحّة البيع حتّى في ما نحن فيه من بيع الكلية تتوقّف على ما عبرنا عنه بوجود المقتضي وعدم المانع.

أمّا وجود المقتضي، فقد ذكرنا أنه وجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة في المبيع لكي تشمله عمومات الصحّة وإطلاقاتها في المرحلة الثانية من مراحل عمليّة الاستنباط وفق ما تقدّم بالضبط، فنخرج عما يقتضيه الأصل العملي الجاري في المرحلة الأولى من مراحل العمليَّة من الفساد وعدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة عليها، أي: عدم ترتب النقل والانتقال كما تقدم؛ بعد أن كان هذا هو المقصود من عمليّة البيع كما هو واضح.

وأمّا عدم المانع، فإنّه عدم المخصّص والمقيّد للعمومات والإطلاقات السابقة، إمّا بعدم وجوده أساسا، أو بسقوطه بالتعارض مع دليل معارض يجري في المرحلة الرابعة من عمليّات الاستنباط كما مرّ معنا مرارا.

وهذا بالضبط ما يجب علينا عمله في المسائل المستحدثة أيضا كما في مسألة بيع الكلية في ما نحن فيه، فيجب أن نبحث في وجود المقتضي وعدم المانع، وهو ما تبيّنه المراحل الفنيّة للاستنباط، كلّ ما في الأمر، إنّ البحث يجب أن يترجم عبر الطريقة الفنية للاستنباط بمراحلها المعروفة، وهذا ما يلزمنا بالبحث في كلّ واحدة من تلك المراحل.

المرحلة الأولى

تشخيص مُقتضى الأصل العمليّ الجاري في المسألة

وبما أنّنا نشكُّ في صحّة بيع الكلية وحصول عمليّة النقل والإنتقال، فإنَّ الأصل العمليّ الجاري في المقام يقتضي البطلان، كما أوضحنا ذلك في المبحث السابق، فلا نعيد.

المرحلة الثانية

البحث في عمومات وإطلاقات صحّة البيع

فالعمومات والإطلاقات التي مضى ذكرها في المبحث السابق، من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وغيرهما من العمومات والإطلاقات المصحّحة للبيع هل تَجري في بيع الكِلية، أم لا؟

من الواضح أنّها تجري بعد توفّر شرط جريانها؛ من وجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة في الكلية، ولو بافتراض جواز رفع الكِلية من الإنسان وزرعها في جسد إنسان آخر مريض.

الكلمات السابقة، معناها: إنّ ما نحن فيه من عمليّة استنباط، تترتّب طوليّا على نتيجة عمليّتَي استنباط سابقتين، تهتمّ أولاهما بالحكم التكليفيّ لقطع كلية الإنسان المنقول منه الكلية (وهو البائع في ما نحن فيه)، بينما تهتمّ الأخرى بالحكم التكليفيّ لزرع تلك الكلية في جسم الشخص الآخر (المشتري).

فإذا كانت نتيجة العمليّتين السابقتين هي الجواز التكليفيّ، وصلت النوبة إلى ما نحن فيه من عمليّة استنباط؛ حيث سيتحقّق حينئذ وجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة في المبيع (الكلية)، لتكون الفتوى ـ لو كنّا نحن وهذه المرحلة ـ هي الصحّة.

نعم، يمكن افتراض وجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة في غير الصورة السابقة أيضا، كما لو كنّا في مقابل كلية قد تمَّ استئصالها فعلا وإن كان حكم ذلك تكليفا هو الحرمة، إلّا أنّنا لا نريد الخوض في التفاصيل بعد كون الهدف هو توضيح ما تحتاجه عملية الاستنباط بصورة عامّة، وهو ما يتحقّق بالكلام ولو في مصداق من المصاديق كما هو واضح، وعلى من يريد التفصيل مراجعة المطوّلات وبحوث الخارج التي تناولت المسألة ومثيلاتها.

المرحلة الثالثة

البحث عن الدليل المخصّص أو المقيّد

وبهذا، يجد الفقيه نفسه مضطرا إلى البحث عن دليل مخصّص أو مقيّد للعمومات أو الإطلاقات الجارية في المرحلة السابقة، فهل هو موجود؟

ولو فحصنا في الأدلة الواردة في المقام التي تشمل ما نحن فيه، لوجدنا بعض الأدلّة التي تثبت بطلان بيع الكلية؛ فإنَّ الكلية بعد فصلها

عن بدن الإنسان ملحقةٌ بالمَيتة كما يذهب إليه الفقهاء، فتكون داخلة في أيّ دليل يحرّم بيع المَيتة، من قبيل قوله عليه السلام في رواية الجعفريّات عن أمير المؤمنين مثلاً: «من السُّحت ثمنُ المَيتة». [١]

وبمقتضى هذه الرواية، فإنَّ الفتوى هي البطلان، إلّا أنّنا قلنا: إنّ الإفتاء على طبق هذه المرحلة لا يصحّ إلّا بعد البحث عن دليل معارض للمخصّص أو المقيّد، وهو ما يُلزم الفقيهَ بالمرور بالمرحلة الرابعة التالية.

المرحلة الرابعة

البحث عن المعارض للمخصّص أو المقيّد

فلو فرضنا أنّنا بحثنا ولم نجد المعارض، أفتينا بالبطلان بمقتضى المخصّص والمقيّد المتقدّم على عمومات الصحّة وإطلاقاتها.

وأمّا لو افترضنا أننا بحثنا فوجدنا الدليل المعارض كما هو الحال في ما نحن فيه، كما في قوله عليه السلام مثلا في رواية محمَّد بن الحسن الصفّار، عن محمَّد بن عيسى بن عبيد، عن أبي القاسم الصّيْقل وولده قال: «كتبوا إلى الرّجل عليه السلام: جعلنا الله فداك، إنّا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرّون إليها، وإنّما علاجنا جلودَ المَيتة والبِغال والحَمير الأهليّة، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا عملُها وشراؤها وبيعُها ومسُّها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلّي في ثيابنا؟

ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيّدنا لضرورتنا. فكتب: إجعل ثوبا للصلاة».

---

(١) الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، الوسائل، باب تحريم أجر الفاجرة وبيع الخمر، ح٩.

بناء على دلالة هذه الرواية على جواز بيع المَيتة، التي تشمل ما نحن فيه بعد حمل ما جوّزته من الجلود على مجرّد المثال لما فيه منفعة مُحلَّلة مقصودة من المَيتات؛ بعد إلغاء العرف لخصوصيّة ما ورد فيها من المّيتة، فكأنّما وقع السؤال عن مطلق ما فيه تلك المنفعة من المَيتات.

وعليه، فسوف يقع التعارض بين الرواية الناهية التي ذكرناها في المرحلة الثالثة وبين الرواية المجوّزة هنا، فلابدّ حينئذ من بيان الموقف من التعارض، وهو ما تتكفّله المرحلة الخامسة التالية.

المرحلة الخامسة

تشخيص الموقف من التعارض

فهل التعارض بين الروايتين السابقتين تعارض مستقرٌّ بحيث لا يمكن الجمع عرفا بينها فنُعمل قواعدَ هكذا تعارض، أم أنّه غير مستقرٍّ عرفاً لنُعمل قواعدَ الجمع العرفيّ؟

ولو تأمّلنا الروايتين السابقتين والنسبةَ بينهما، لوجدنا أنّ التعارض بينهما غيرُ مستقرّ، فإنَّ الرواية المانعة تمنع عن بيع مطلق المَيتة، بينما الرواية المجوّزة إنّما تصحّح البيع في ما كان له منفعة مُحلَّلة مقصودة من المَيتات، فالنسبة بينهما نسبة المطلق إلى المقيّد، فلابدّ حينئذ من تقديم المقيّد على المطلق بمقتضى قواعد الجمع العرفي التي تعلّمناها في علم الأصول.

ونتيجة التقديم السابق، هي: القول بصحّة بيع الكِلية، بعد أن افترضنا وجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة فيها.

بناء على ما سبق، فإنَّ الفتوى ـ والكلام كلّه إفتراضيّ كما نبّهنا سابقا ـ هي: صحّة البيع.

ملاحظات منهجيّة مهمّة

بعد الإطّلاع على ما جاء في عمليّة الإستدلال السابقة، ألفتُ انتباهَك إلى جملة من الملاحظات المهمّة جدا في المقام:

الأولى: تأثير كلٍّ عنصر من عناصر عمليّة الاستنباط في النتيجة

والمقصود: التأثير الكبير لكلّ عنصر من عناصر عمليّة الاستنباط في النتيجة النهائيّة للعمليّة.

فمع أنّ الأصل العمليّ كان يقتضي البطلان، إلّا أنّه لم يُفد في إثباته، ومع أنّ الدليل الخاصّ على البطلان (وهو الرواية المذكورة في المرحلة الثالثة) كان يقتضي البطلان، إلّا أنّنا لم نُفت على طبقه أيضا.

ومع أنّ العمومات والإطلاقات كانت تقتضي الصحّةَ، إلّا أنّنا لم نتمكّن من الإفتاء على طبقها إلّا بعد إحراز عدم الدليل المخصّص أو المقيّد لها.

علاوة على ما تقدّمَ، فإنّنا لم نتمكّن من الإفتاء على طبق الرواية المجوّزة للبيع، إلّا بعد التخلّص من الرواية المانعة للبيع، التي ذكرناها في المرحلة الثالثة من مراحل عمليّة الاستنباط.

جميع ما سبق، يضع أيدينا على نكتة مهمّة جدّا في المقام أشرنا في ما تقدّم إليها، وهي: دقة وتعقيد عمليّة الاستنباط، بحيث لا يمكن مزاولتها إلّا من قبل المتخصّص فيها، المتمكّن من جميع عناصرها وعمليّاتها وآليّاتها، وإلّا، كان إفتاء بغير علم والعياذ بالله.

فلابدّ من ترك هذه العمليَّة إلى المتخصّصين فيها، وهم الفقهاء بحقّ، فانتبه، ولا تغفل.

الثانية: إتّضاح سبب اختلاف الفقهاء في ما بينهم في المسألة الواحدة

فلو افترضنا أنّ فقيها لم يرتض شمولَ الرواية المجوّزة التي ذكرناها في المرحلة الرابعة لمحلّ الكلام (الكلية)، فمن الواضح حينئذ أنّه سيفتي بخلاف النتيجة التي توصّلنا لها نحن (وهي: الصحّة)؛ بعد عدم المعارض للدليل المخصّص والمقيّد الجاري في المرحلة الرابعة، والذي كان يثبت البطلان كما هو واضح.

كما أنّنا لو افترضنا أنّ فقيها ما قال بأنّ التعارض بين الروايتين كان مستقرّاً مثلاً، فإنّه سيفتي بالجواز لو كان يقول بالتّساقط بعد عدم المرجّح، خلافاً لمن يقول بالتخيير في مثل هذه الحالة لو كان قد اختار الرواية المحرّمة مثلاً.

والجميع ـ مع اختلافهم ـ حجّة لهم ولمقلّديهم بعد إفتائهم طبق الحجّة، فلا يحقّ لأحد أن يحمل على غيره بمخالفة ما يقول به المرجع الذي يقلّده ويرجع إليه كما هو واضح أيضا.

الثالثة: تأثير الزمان والمكان في عمليّة الاستنباط

ولو تأمّلنا ودقّقنا جيّدا في المقام، لوجدنا التأثير المباشر للزمان على فتوى الفقيه في المقام؛ فإنَّ الأساس الذي قام عليه القول بالصحّة كما اتّضح، هو: وجود المنفعة المُحلَّلة المقصودة في الكِلية، وهو ما لم يكن متحقّقا في الزمان السابق؛ بعد أن لم يمكن زرع الكلية في بدن إنسان آخر ممكنا حينها.

فلولا التطوّر الذي شهده العلم والطبّ، لما أفتينا بالصحّة، بمعنى: أنّ الفقيه الذي كان يعيش سابقا كان سيفتي بالبطلان في ذلك الزمان؛ طبقا لعملية الاستنباط، إلّا أنّ ذلك الفقيه بنفسه لو كان حيّا اليوم، لأفتى بنفسه

بالصحّة؛ بعد تحقّق المنفعة المُحلَّلة المقصودة في الكلية، وهو ما نقوله بالضبط في غير الكلية من أعضاء الإنسان أو أجزائه، كالدم مثلاً.

فرضيّات مختلفة لتنمية التفكير

وبهدف الاطّلاع على فرضيات مختلفة لما سبق من عمليّة الاستدلال في المقام لتنمية التفكير الفقهي والاستنباطي، يمكن أخذ الأسئلة التالية بنظر الاعتبار:

١ـ لو افترضنا عدم وجود روايات في المرحلة الثالثة من مراحل عمليّة الإستدلال، فماذا ستكون الفتوى؟ ولماذا؟

٢ـ لو افترضنا عدم وجود روايات في المرحلة الرابعة من مراحل عمليّة الإستدلال أو عدم شمولها للكلية، فماذا ستكون الفتوى؟ ولماذا؟

٣ـ لو افترضنا أنّ التعارض بين الروايات في المرحلتين الثالثة والرابعة كان مستقرّاً، فماذا ستكون الفتوى؟ ولماذا؟

٤ـ لو افترضنا عدم مرجّح لإحدى الروايتين على الأخرى، فماذا ستكون الفتوى؟ ولماذا؟

المبحثُ الثالث

تقسيمُ الاجتهاد إلى المُطلق والمُتَجزّئ

من جملة ما يطرحه المحقّقون في مباحث الاجتهاد، هو مبحث تقسيمِهِ إلى الاجتهاد المُطلق والاجتهاد المتجزّئ، فلابدّ من الكلام في المقصود من كلٍّ من هذين القسمين أوّلاً، وعن إمكانهما ثانياً، وعن أنّ الشروطَ التي تذكر عادةً للاجتهاد هي شروط لأحد القِسمَين أو لكليهما ثالثاً، فكانت المطالب في المقام ثلاثةً على هذا.

المطلبُ الأوَّل

المقصود من الإطلاق والتجزّؤ في الاجتهاد

يقسّم الاجتهاد من حيث سَعة دائرتِهِ إلى المطلق والمتجزّئ، ويقصد بالاجتهادِ المطلقِ أن تسَع دائرةُ اجتهاد العالِم لجميع الأَحكام، فيما يقصد بالمتجزّئ ما يقابلَه، أي: أن لا تسعَ تلك الدائرةُ جميعَ الأحكام، بل بعضها.[(1)]

وقد يكون الكلام المتقدّم واضحا للوهلة الأولى، إلّا أنّه ليس كذلك قَطعا؛ إذ ورد في توجيهه عدَّة توجيهات، نذكر بعضَها:

---

(١)أنظر: الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص١٩ يمين ويسار. الآخوند الخراساني، كاظم، كفاية الأصول، ص٥٢٩ـ ٥٣٠. الهاشمي، علي، دراسات في علم الأصول، ج٤، ص ٤٢٥. الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص٥٦٠. الشوكاني، محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص٣٠٢. الغزاليّ، محمّد بن محمّد، المُستصفى، ج٢، ص٢٠٣. أمير بادشاه الحنفيّ، محمّد أمين بن محمود، تيسير التحرير، ج٤، ص٢٤٦. السالميّ، عبد الله بن حميد، طلعة الشّمس شرح شمس الأصول، ج٢، ص٢٧٨.

التوجيه الأوَّل: إطلاق القُدرة على الإستنباط وتقييدُها

فالمهم ـ على هذا التوجيه الأوّل ـ في تحقّق الاجتهاد المطلق وجود القدرة والمَلَكَة والمُكنة، وأمّا تحقُّق عمليّة استفراغ الوسع في استنباط جميع الأحكام، فليست مهمّة في صدق الإطلاق.

هذا هو الاجتهاد المطلق، والمتجزّئ ما يقابلُه، بأن تكون الملكة ناقصة غير تامّة بالنسبة الى بعض المسائل، كما في المعاملات أو بعضها مثلا.

قال العلّامة في مبادئ الوصول بعد تعريفه للاجتهاد بأنّه (المُكنَة) كما تقدّم نقله: «فالحقّ: أنّه يجوز أن يحصل الاجتهادُ لشخصٍ في علم دون آخر، بل في مسألة دون أخرى». [١]

وقال ابنُه فخر المحقّقين في الإيضاح: «اختلف الأصوليّون في هذه المسألة [تجزّؤ الاجتهاد]، فقال بعضُهم يتجزّأ، فيجوز أن ينالَ عالمٌ منصبَ الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، بل في بعض المسائل دون بعض». [٢]

وممّن اختار هذا الاتّجاه العلامة الجزائريُّ في ما تقدّم عنه في النصّ المحقّق؛ إذ يقول: «وإنّ المجتهد المطلق هو الذي يتمكّن من استنباط كلّ مسئلة شرعيّة فرعيّة نظريّة، وهذا يتوقف على العُلوم الستّة: الكلامِ، والأصول، والنَّحوِ، والتصريفِ، ولُغَةِ العرب، وَشَرائطِ الأدلَّة، والأصول الأربعةِ، وهي: الكِتابُ، والسنَّةُ، والإجماعُ، ودَليلُ العقل». [٣]

وقال في المَعالم: «أنّ فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل

---

(١)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول، ص٢٤٨، ٢٥٠.

(٢)فخر المحقّقين، محمّد بن الحسن، إيضاح الفوائد، ج٤، ص٣٠٢.

(٣)أنظر: مخطوطة غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، ، ص٤ يمين.

دون بعض على وجه يساوي استنباطَ المُجتهد المطلق لها غير مُمتنع».[(١)]

وقال في الكفاية: «ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزٍّ، فالاجتهاد المطلق هو ما يُقتدر به على استنباط الأحكام الفعليّة من أمارة مُعتبرة، أو أصلٍ معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها، والتجزّي هو ما يُقتدر به على استنباط بعض الأحكام».[(٢)]

فالمراد من الاجتهاد المطلق حصول مَلَكةٍ مُطلقة؛ بحيث تكون بمثابة من الشدّة والقوّة يمكن استنباط جميع أقسام الفقه الأربعة بها، مثلاً: إذا أتقن المكلّف جميع مسائل علم الأصول، وكذا استنبط القواعدَ الكليّة المُحتاجَ إليها في أبواب المُعاملات وغيرها، يصير بذلك قادرا على استنباط كافّة الأحكام الشرعية الواقعية والظاهرية.[(٣)]

وقال السيد الخوئي: «فالتجزّي في الاجتهاد عبارة عن حصول بعض تلك الأفراد دون بعض. ويمكن أن يكون الإنسان متمكّنا من استنباط المسائل غير المبنيّة على المباحث الغامضة العقليّة، كبحث اجتماع الأمر والنّهي مثلاً، ومتمكّنا من غيرها، أو متمكّنا من استنباط المسائل التي ليس لمدركها معارض، بخلاف غيرها، فيكون متجزّيا».[(٤)]

---

(١)العامليّ، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ج١، ص١٠٨.

(٢)الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، كفاية الأصول، ص٥٢٩ـ ٥٣٠.

(٣)أنظر: الجَزائريّ، محمّد جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج٨، ص٣٨١ـ ٣٨٢.

(٤)الهاشميّ، علي، دراسات في علم الأصول (تقريرا لأبحاث أصول السيد الخوئي)، ج٤، ص ٤٢٥.

وواضح أنه ﵀ يتكلم عن الاجتهاد بمعنى المَلَكَة، وأنّها عنده أمرٌ واحدٌ بسيطٌ غيرُ مركّب، إلّا أنّ هذا البسيط له أفراد متعدّدة، والاجتهاد المطلق بمعنى تحقّق جميع الأفراد، فيما المتجزّئ يعني بعضَ الأفراد دون كلّها. [١]

وممّن ذهب إلى هذا التفسير القرافيُّ في شرحِ تنقيح الفصول، قال: «ولا يُشترط عموم النّظر، بل يجوز أن يحصِّلَ صفةَ الاجتهاد في فنٍّ دون فنٍّ، وفي مسألة دون مسألة، خلافاً لبعضهم». [٢]

وقال شمس الدين الأصفهاني: «والمراد بتجزّؤ الاجتهاد التمكّن من استخراج بعض الأحكام دون بعض، كالفَرْضِيّ إذا تمكّن من استخراج الأحكام في الفرائِض، ولم يتمكّن من استخراج الأحكام في غير الفرائض». [٣]

التوجيه الثاني: إطلاقُ الإحاطة بأدلّة جميع أو معظم الأبواب أو المسائل وتقييدها [٤]

قال في (العشرة الكاملة في الاجتهاد): «والحقّ: أنّ فرض التجزّي ـ

---

(١)أنظر أيضا: الأصفهانيّ النجفيّ، محمّد تقي، رسالة الاجتهاد والتقليد، ص٨.

(٢)القرافيّ، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، ص٤٣٧.

(٣)شمس الدين الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج٣، ص٣٩٠.

(٤)أنظر: الشوكانيّ، محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص٣٠٢. الغزاليّ، محمّد بن محمّد، المُستصفى، ج٢، ص٢٠٣. ملّا خسرو، محمّد بن فرامرز، مرآة الأصول، ج٣، ص٣١٩ـ ٣٢٠.

بمعنى: الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق ـ أمر جائز، بل واقع. . . .

فإنّ الاقتدار ربّما كان على نوع خاصٍّ من الأحكام، بل على صنفٍ من نوع؛ للأُنس بمداركِه والاطّلاع على مآخذه، واستعدادِ النفسِ بسببِ ذلك استعداداً قريباً للعلم بذلك الحكم من دليله». (١)

فمحور الإطلاق والتجزّؤ إنّما هو الإحاطة بالأدلّة، ولا علاقةَ له بالقدرة وعدمها، كما كان الأمر عليه في التفسير الأوّل.

قال ابن النجّار الحنبليّ: «الاجتهادُ يتجزّأ عند أصحابنا والأكثر؛ إذ لو لم يتجزّأ، لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع الجزئيّات، وهو محالٌ؛ إذ جميعها لا يحيط به بشر، ولا يلزم من العلم بجميع المآخذ العلمُ بجميع الأحكام؛ لأنّ بعضَ الأحكام قد يُجهل بتعارض الأدلّة فيه، أو بالعجز عن المُبالغة في النظر». (٢)

وقال: «واعلم أنّ اجتماعَ هذه العلوم إنّما يُشترط في حقّ المُجتهد المُطلق، الذي يفتي في جميع أحكام الشرع، وليس الاجتهاد عند العامّة منصبا لا يتجزّأ، بل يجوز أن يفوز العالمُ بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض.

فَمَن عَرفَ طرفَ النظر في القياس، فَلَه أن يفتيَ في مسألة قياسيّة، وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث.

وَمَن نظرَ في المسألة المشتركة أو مسألةِ العَوْل، يكفيه أن يكون فقيهَ النفس، عارفا بأصول الفرائِض ومعانيها، وإن لم يكن حَصَّلَ الأخبارَ التي

---

(١)البحرانيّ، سليمان بن عبد الله، العشرة الكاملة في الاجتهاد والتقليد، ص٦٣ـ ٦٤.

(٢)ابن النجّار الحنبليّ، محمّد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٤٧٣.

وَردت في باب الربا والبيوع، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلّق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تضرُّ الغفلةُ عنها والقصور عن معرفتها؟!». [(١)]

قال ابنُ دقيق العيد: وهو المُختار؛ لأنّها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهيّة، حتّى تحصلَ المعرفةُ بمآخذ أحكامِه، وإذا حصلت المعرفةُ بالمآخذ، أمكن الاجتهاد». [(٢)]

التوجيه الثالث: إطلاقُ تحصيل الشروط في جميع المَسائل وتقييده

وهذا وإن كان قد يرجع إلى أحد التوجيهين السابقين، إلّا أنّه قد وقع التفسير به في بعض الكتب الأصوليّة.

قال في مختصر الروضة: «ومن حصَّلَ شروطَ الاجتهاد في مسألة، فهو مجتهد فيها وإن جَهلَ حكمَ غيرها. ومنَعَه قومٌ؛ لجواز تعلُّق بعضِ مداركِها بما يجهله، وأصله الخلاف في تجزّؤ الاجتهاد.

ولنا: قولُ كثيرٍ من السّلَف الصحابة وغيرهم: لا أدري، حتّى قاله مالكٌ في ستٍّ وثلاثينَ مسألةً من ثَمان وأربعين». [(٣)]

---

(١)البخاريّ الحنفيّ، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البَزْدَويّ، ج٤، ص١٧. وقريب منه ما في تيسير التحرير لأمير بادشاه، ج٤، ص١٨٢.

(٢)عن: الشوكاني، محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص٢١٦.

(٣)الطوفيّ، سليمان بن عبد القويّ، شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٥٨٥. والمقصود بالروضة كتاب (روضة الناظر وجنّة المناظر)لابن قدامة، الذي اختصره الطوفيُّ، ثم شرح هذا المختصر، فكان هذا الكتاب.

التوجيه الرابع: إطلاقُ المَلَكة والإحاطةِ بمُعظم قواعد الشرع والمُمارسة وتقييدها

بحيث اكتسب قوّةً يفهم بها مقصودَ الشارع بالاستفراغ الفعليّ للوسع في جميع الأحكام.

(وقال الشيخ الإمام) والدُ المصنّف (هو) أي: المجتهد (من هذه العلوم ملكةٌ له، وأحاط) فلم يكتف بالتوسّط في تلك العلوم، وضمَّ إليها ما ذكر». [(١)]

التوجيه الخامس: إطلاقُ بذل الوسع في استنباط جميع الأحكام وتقييدُه

وهذا ما يفهم من بعض كلام الشهيد الأوَّل في الذكرى؛ فإنّه بعد أن أورد تعريفَ الفقه في الاصطلاح، وأنّه العلمُ بالأحكام الشرعيّة العمليَّة عن أدلّتها التفصيليّة لتحصيل السّعادة الأخرويّة، أخذَ في تفسير ذلك، فقال: «إذا قيل بتجزّؤ الاجتهاد، لم تكن لامُ الأحكام للاستغراق». [(٢)]

هذه بعض توجيهات إطلاق وتجزّؤ الاجتهاد، وقد يكون هناك غيرها، وقد يمكن إرجاع بعضها لبعض ببعض المَحامل.

المطلب الثاني

إمكان التجزّؤ في الاجتهاد وعدمه

بعد ما تقدّم من تصوير تفسيرات الإطلاق والتجزّؤ في الاجتهاد، يقع الكلام في إمكان وعدم إمكان التجزؤ[(٣)] بالمعاني المتقدّمة.

---

(١)العطّار الشافعيّ، حسن بن محمّد، حاشية العطّار على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع، ج٤، ص٤٢٤.

(٢)الشهيد الأوّل، محمّد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة، ج١، ص٤٠ـ ٤١.

(٣)بل وقع الكلام عند البعض حتّى في الاجتهاد المطلق، كما يظهر من مراجعة

ومن اللازم التنبيه على أنّ الكلام إنّما هو في (الإمكان) وعدمه لا في الوقوع، وعليه، فالكلام كلّه إنّما هو في عالَم الثُّبوت لا الإثبات كما يعبّرون، نعم، قد يكون من أدلّة الإمكان الوقوعُ في الخارج كما سيأتي من بعض العبارات.

وقد ذهب كثيرٌ من أصوليّي الفريقين إلى الإمكان في المقام، لا سيّما من تقدّمت كلماتُهم في تفسير الإطلاق والتجزّؤ، ويمكنك مراجعة ما تقدّم من كلماتهم في مصادرها المتقدّمة الذكر، فلا حاجة إلى الإعادة هنا.

قال في الكفاية: «ثمّ إنّه لا إشكال في إمكان المُطلق وحصوله للأعلام، وعدم التمكّن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها، والتردّد منهم في بعضِ المسائل، إنّما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعيّ؛ لأجل عدم دليل مساعِد في كلّ مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللّازم، لا لقلّة الإطّلاع أو قصور الباع. وأمّا بالنسبة إلى حكمها الفعلّي، فلا تردّد لهم أصلا». [1]

وكذا يمكن الرجوع إلى ما تقدّم من المصادر للوقوف على حجج المانعين في المَقام. [2]

المصادر المتقدّمة في المطلب الأوّل، وما نورده في هذا المطلب.

(١)الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، كفاية الأصول، ص٥٣٠.

(٢)وقد فصّل البعضُ في الكلام عن أدلّة المجوّزين والمانعين، أنظر مثلا: الهاشميّ، علي، دراسات في علم الاصول، ج٤، ص ٤٢٥. البحرانيّ، سليمان بن عبد الله، العشرة الكاملة في الاجتهاد والتقليد، ص٦٤ـ٧١. أمير بادشاه الحنفيّ، محمّد أمين بن محمود، تيسير التحرير، ج٤، ص١٨٢ وما بعدها. شمس الدين

نعم، هناك نكتة لابدّ من أخذها بنظر الإعتبار فيما لو كان المقام الترجيح بين القولّين أو الأقوال في المسألة، وهي تحديد المقصود بالضبط من الإطلاق والتجزّؤ؛ فإنَّ الموقف النهائيَّ في المسألة يعتمد على ذلك؛ لاختلاف الموضوع كما هو واضح؛ ولذا، نرى أنّ بعضَ حجج الطرفين موضوعه تفسير خاصٌّ للاطلاق والتجزّؤ، ولو كان القائلُ بالإمكان أو الامتناع قد اختار غيرَ ما اختاره من تفسير، لاختلفَ موقفُه بالتبع قطعا. فانتبه.

والى هذه النكتة أشارَ المحقّق المير داماد حسبَ ما نقله عنه البحرانيُّ في كتابه (العشرة الكاملة في الاجتهاد والتقليد)؛ إذ ذكر أنّ النزاعَ في هذه القضيّة قد يكون لفظيّا. [1]

المطلب الثالث

شروطُ الاجتهاد المُطلق

وحسب ما تقدّم من إطلاق للاجتهاد وتجزّؤ يكون حال شروط الاجتهاد؛ فمَن ذهبَ إلى تجزّؤ الاجتهاد بمعنى الإحاطة مثلاً، فإنَّ ما يذكر من شروط سيكون للاجتهاد المُطلق، وأمّا المتجزّئ، فإنّه يشترط

الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج٣، ص٣٩٠ـ ٣٩٣. الطوفيّ، سليمان بن عبد القويّ، شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٥٨٦ـ ٥٨٧. الشوكانيّ، محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص٢١٦ـ ٢١٧.

(١)أنظر: البحراني، سليمان بن عبد الله، العشرة الكاملة في الاجتهاد والتقليد، ص٦٤.

فيه ما له دخالة بالإحاطة المطلوبة في المسألة محلّ الاجتهاد.

ومن اللّازم الانتباه هنا أيضا إلى نكتة فنيّة مهمّة، وهي أنّ الاجتهاد المطلق عند أهل السنّة قد يُستعمل في معنى آخر غير ما تقدّم من معنى؛ فإنَّ البعض يستعمله مرادفا للاجتهاد المستقلّ، وهو ما يقابل (الاجتهاد المقيّد):

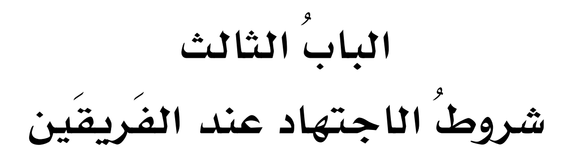
قال في تيسير الوصول، «والمراد منه عند الإطلاق: الاجتهاد في الفروع. . . .

واعلم أنّ مَنْ لم يبلغ رتبةَ الاجتهاد المطلق تحته صورتان:

إحداهما: أن يصل إلى رتبة الاجتهاد المقيّد؛ بأن استقلّ بتقرير مذهب إمام معيّن، كما هي صفات أصحاب الوجوه، وهذا يجوز له الإفتاء قَطعاً». [1]

---

(١)ابن إمام الكامليّة، محمّد بن محمّد، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر»، ج٦، ص٢٧٧ـ ٣٣٠.



البابُ الثالث
شروطُ الاجتهاد عند الفَريقَين

المبحث الأوّل
التقسيمُ المُقترح لشروط الاجتهاد

المبحثُ الثاني
القسم الأوّل من شُروط الاجتهاد
الشروطُ المُعتبرة من حيثُ جِهة الدلالة وجهةِ الصّدور معا

المبحث الثالث
القسم الثاني من شُروط الاجتهاد
الشروطُ المعتبرةُ من حيثُ جهة الدلالة

المبحثُ الرابع
القسم الثالث من شُروط الاجتهاد
الشّروط المعتبرة من حيثُ جِهة الصدور

المبحث الأوَّل

التقسيم المقترح لشروط الاجتهاد

بعد أن ينتهيَ الباحث من الكلام في مصادر التشريع الإسلاميّ، ثمّ يثبت جواز ممارسة عمليّة الاستنباط والاجتهاد، بل ضرورتها، تصل النوبة إلى الكلام في شروط الاجتهاد والمجتهد، هذا هو التسلسل الطبيعيّ الفنيّ للبحث.

وبعد أن انتهينا من الباب الأوَّل والثاني من أبوابِ البحث في هذا الكتاب، وأتممنا ما استهدفناه منهما، نحطّ الرحالَ في بحث موسَّعٍ لموضوع الكلام في ذلك الباب، أعني: شروط الاجتهاد، وهذا ما نرومه هنا.

وسيكون هذا البحث مقارناً؛ لكي يتّضح للجميع ما تشترطه المدرستان في الاجتهاد، ولنعرفَ الضوابط العامّة لممارسة الاجتهاد والاستنباط بصورة فنيّة علميّة تخصّصيّة، فيسدَّ البابُ أمام المدّعين من هذه المدرسة أو تلك، وخاصّة مع ما نراه هذه الأيّام من كمّ الدعاوى الفارغة في هذا الحقل الخطير، وما جرَّته على الإسلام والمسلمين ـ بل على الإنسانيّة جمعاء ـ من أخطار وجرائم وضَلال، لن يكون آخرها داعش الظلاميّ الكافر.

فالسؤال المطروح في المقام هو: ما هي الشروط اللازم توفُّرها في المُمارس لعمليّة الاستنباط؛ لكي تكون ممارسته تلك منضبطةً فنيّةً صحيحةً؟

من الواضح أنّ السؤال المتقدّم إنّما هو عمّا يجعل الإنسان مؤهّلا لممارسة عمليّة الاستنباط والاستدلال كعمليّة علميّة فنيّة دقيقة تحتاج

إلى الكثير من المقوّمات والشروط، وأمّا ما يُشترط في المجتهد (وهو من توفّرت فيه الشروط العلميّة محلّ الكلام) من شروط أخرى غير تلك الشروط؛ لكي يصبح أهلاً للمرجعيّة والتقليد، من العقل، والبلوغ، والذكورة، والعدالة، وغيرها من الشروط ممّا يذكر هنا عادة، فإنَّ الكلام عنها ليس هنا، وإنّما في محلّ آخر مناسب، كما هو معلوم لأهل الاختصاص، فلا نقع في ما وقع فيه بعض من الخبط بين المقامين.

المَطلبُ الأوَّل

بعضُ التّقسيمات المطروحة لشُروط المُجتهد

أوَّلاً: التقسيمات

لم يتعرّض جُلٌّ من تكلّم عن شروط الاجتهاد عن أساسٍ لتقسيم هذه الشروط، على الرغم من أهميّة هذا الأساس؛ إذ هو الحاصرُ الجامعُ المانعُ لهذه الشّروط؛ فلا يخرج ما يفترض به داخلاً، ولا يدخل ما يفترض به خارجاً.

وعلى العموم، فإنّنا سنتناول هنا ثلاثة تقسيمات من هذه التقسيمات لبعض أبرز محقّقي الإماميّة ومتخصصيهم، وثالثاً لإخواننا أهل السنّة.

١. تقسيم بعض محقّقي الإماميّة لشروط الاجتهاد

أ. تقسيم السيّد نعمة الله الجَزائريّ

لم يتعرَّض المؤلف إلى تقسيم شروط الاجتهاد بصورة صريحة، إلّا أنّ المتأمّل في النصّ المتقدّم الذي حقّقناه في الباب الأوَّل، يمكنه اصطياد تقسيمٍ لهذه الشروط، وأساسٍ جميل لطيف لذلك التقسيم.

قال ﷺ: «وإنّ المجتهد المطلقَ هو الذي يتمكّن من استنباط كلّ مسألة شرعيّة فرعيّة نظريّة، وهذا يتوقّف على العُلوم الستّة:

الكلامِ، والأصول، والنَّحو، والتصـريفِ، ولُغَـةِ العـربِ، وَشَـرائطِ الأدلَّـة، والأصول الأربعةِ، وهي: الكتابُ، والسنَّةُ، والإجماعُ، ودليلُ العقل». [١]

ولو تأمّلنا في الكلمات المتقدّمة الذكر، رأينا أنّها على قلّتها أشـارت إلى أساسٍ للقسمة ظريفٍ جميلٍ دقيق، اعتبره الجَزائـريُّ أساسـا قويمـا كافيا لتقسيم شروط الاجتهاد، وهو التقسيم على أساس مـا كـان (علمـا) للاجتهاد، وما كان (أصلا) له.

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى نقطتين:

الأولى: إنّ هذا التقسيم قد لا يكون من بنات أفكار السـيد الجَزائـريّ نفسه، وإن كان ذلك محتملاً؛ إذ أنّه ورد في سياق كلامه ﷺ عمّا ذكـره (المجتهدون) كما صرّح بذلك في كلامه الذي سبق التقسيم من جهة.[٢]

ومن جهة أخرى، هو مشبه إلى حدٍّ كبير ما جاء على لسان من سـبقه من الأعاظم، فقد قال الشهيد الثاني فـي الروضـة البهيّـة: «ويتحقّـق [أي: الاجتهاد] بمعرفة المقدّمات الستّ، وهـي: الكـلام، والأصـول، والنحـو، والتصريف، ولغـة العـرب، وشـرائط الأدلّـة، والأصـول الأربعـة، وهـي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل». [٣]

وهذه العبارة ـ كما ترى ـ مشبهةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ مـا جـاء علـى لسـان الجَزائريّ ﷺ.

الثانية: أنّ التقسيمّ المتقدّم يحتاج إلى الكثير من التأمّل والدراسة لكي تتّضح تماميّتُه من جهة، وخطوطُه العامّة والتفصيليّة من جهة أخرى؛ فإنّه

(١)أنظر: مخطوطة غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، ، ص٤ يمين.

(٢)أنظر: المصدر السابق.

(٣)العامليّ، زين الدين، الرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص٦٢.

وإن كان يمكن حمله على التقسيم على أساس ما كان مادّة أوّليّة للاستنباط وما كان راجعا إلى العمل على هذه المادّة الأوليّة، كما هو الحال في المعامل، إلّا أنّ ذلك قد لا يكون تامّا في ما نحن فيه لمن تأمّل ما جاء في مجموع كلامه ﷺ الذي حقّقناه؛ من قبيل ذكر دليل العقل في (الأصول) من القسمّين، وتفسيره له بعد ذلك بأنّه: الإستصحاب والبراءة الأصليّة وغيرها. [1]

ب. تقسيم ابن أبي جُمهور الأحسائيّ

وجاء تقسيمُه في الفصل الأوّل من كتابه (كاشفة الحال عن أحوال الإستدلال)؛ فذهب إلى أنّ العلوم التي لابُدَّ منها في الاستدلال على ما قرّره العلماء في مصنفاتهم، وذكره أهل الأصول في أصولهم، وما سمع بالمشافهة عن المشايخ، تسعةُ عُلوم، تتنوّع ثلاثةَ أنواع:

النوع الأوَّل: العلوم الأدبيّة

وهي تشمل علوم: اللغة، والصرف، والنحو.

النوع الثاني: العلوم العقليّة

وهي تشمل علوم: المنطق، والكلام، والأصول.

النوع الثالث: العلوم النقليّة

وهي تشمل علوم: التفسير، والحديث، والرجال. [2]

---

(١)أنظر: المصدر السابق، ص٤ يسار.

(٢)ابن أبي جمهور الأحسائي، محمّد بن علي، كاشفة الحال عن أحوال الإستدلال، ص٦٠ـ ٦٧.

ويستفاد من كلام بعض المحقّقين المعاصرين أنّ ممارسة عمليّة الاجتهاد

ج ـ تقسيم سماحة المرجع الأعلى للمسلمين السيد السيستاني (دام ظلّه)

ومن جملة محققي الإمامة ومتخصصيهم الأبرز الذين تكلموا في شروط الاجتهاد، سماحةُ المرجع الأعلى للمسلمين السيّد السيستاني (دام ظلّه)؛ إذ أفرد لذلك فصلا كاملا من دروسه في خارج بحثه المبارك؛ حيث جاء ذلك تحت عنوان (الفصل الثالث: العلوم التي يتوقف عليها التفقّه).

والذي اختاره (دام ظلّه) في هذا المجال، أن العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد والتفقّه ما يأتي:

١ـ العلوم التي لها دخلٌ في فهم المعنى من اللفظ، كعلم النحو، والصرف، واللغة، والمعاني، والبيان.

٢ـ معرفة رواية الحديث؛ فإن الفقيه لابد أن يكون راوياً لحديثهم عليهم السلام. وروايةُ الحديث في زماننا تتوقّف على أمرين:

الأوّل: علمُ معرفة الكتب؛ فإنّ كثيرا من الكتب قد اختُلف في نسبتها الى كاتبها.

تعتمد على نوعَين من العمليات: تكوين مجموعةٍ قواعد مشتَركة ونظريّات عامّة، وممارستُها خلال سنين كثيرة، هذا علاوةً على ما أسماه بعلوم أخرى إعداداً لذلك. أنظر: الفيّاض، إسحاق، النظرة الخاطفة في الاجتهاد، ص١٣.

وقد تقدّم ذكرُ العَلّامة الحلّيّ أنّ شروط الاستنباط ينظمُها شيءٌ واحد، وهو: أن يكون المكلّفُ بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعيّة على الأَحكام، وهذا توضيح باعتبار الهدف كما هو واضح. أنظر: العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢٤١.

الثاني: معرفة تخلُّل ـ أي: حصول ـ الاجتهاد وعدمه في مقام نقل الرواية.

٣ـ علم الرجال.

٤ـ علم الأصول. [1]

وسيأتي مزيد بيان لهذا الكلام بعونه تعالى.

٢. تقسيم بعض أهل السنّة لشروط الاجتهاد

قسَّم بعض المعاصرين من إخواننا أهل السنّة شروط المجتهد إلى قسمين:

الأوَّل: الشروطُ غير المكتسَبَة

وهي ما يسمّى بالشروط العامّة، أو شروطُ التكليف.

الثاني: الشروط المكتسبة

وهي الشروط التأهيليّة التي تؤهّل صاحبَها لمنصب الاجتهاد.

أمّا الشروط العامّة، فقد ذكر أنّها: الإسلام، والبلوغ، والعقل.

وأمّا الشروط التأهيليّة، فإنّها تتنوّع إلى نوعين:

الأوَّل: الشروط الأساسيّة

وهي: معرفةُ الكتاب، ومعرفةُ السنّة، ومعرفةُ اللغة، ومعرفة مواضع الإجماع.

الثاني: الشروطُ التكميليّة

وهي: معرفة البراءة الأصليّة، ومعرفة مقاصد الشّريعة، ومعرفة القواعد

---

(١)أنظر: الربّاني، السيّد محمّد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد السيتانيّ دام ظلّه)، ص٢٧ـ ٤١.

الكليّة، ومعرفة مواضِـع الخـلاف، والعلـمُ بـالعُرف الجـاري فـي البَلـد، ومعرفة المنطق، وعدالة المجتهـد وصـلاحُه، وحسـنُ الطّريقـة وسـلامةُ المَسلَك، والورعُ والعفّة، ورصانةُ الفكر وجودةُ الملاحظة، والإفتقارُ إلـى الله تعالى والتوجّهُ له بالدعاء، وثقتُه بنفسه، وشهادةُ النـاس لـه بالأهليّـة، وموافقةُ عمله مقتضى قوله. [١]

ثانياً: الموقفُ من التقسيمات المتقدّمة

إلّا أنّ من الممكن الإشارة إلى بعض الملاحظات بالنسبة الى ما تقـدم من التقسيمات، فمثلا: بالنسبة إلى الأوّل للمصنّف، فيـرد عليـه ـ عـلاوة على عدم الجامعيّة بعدم ذكر جملة من الشروط ـ التداخل بين مـا ذكـر من الشروط، كما سيأتيك بالتفصيل بعونه تعالى.

وأمّا التقسيمات الأخرى، فلأنّ الشروط اللازمة للاجتهاد لا تقف على ما ذُكر فيها، وإنّما هي أكثر من ذلك بكثير، كما سيأتي بالتفصـيل بعونـه تعالى.

ضرورة التفريق بين (شروط الاجتهاد) و(شروط الإفتاء)

وأمّا التقسيم الرابع، فبغضّ النظر عن التداخل بين الشروط المختلفة المذكورة، وعدم الجامعيّة، فمن الجليّ أنّ بعض ما ادُّعي أنّه من شروط المجتهد ليس شرطا علميّا في الحقيقة في المجتهد لكي يكون مجتهدا ويحوزَ رتبة الاجتهاد والاستنباط، وهو ما نحن فيه من بحث وتحقيق،

---

(١)أنظر: العمري، نادية، الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه، ص٥٨ـ٥٩. لتقسيمات أخرى أنظر: الصنعاني، محمّد بن إسماعيل، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص٨.

وإنّما هو من شروط المجتهد الصالح للتقليد، وهي ما نسمّيه ـ نحن الشيعة ـ بشروط مرجع التقليد، وبشرائط الإفتاء، أو ما يسمّيه إخوانُنا: المفتي، وشرائط الإفتاء أيضا، وهو الأمر الذي لسنا بصدده هنا كما تقدّم.

قال الشهيد الثاني في الروضة البهية: «وفي الغَيبة ينفذُ قضاءُ الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء، وهي: البلوغُ، والعقلُ، والذكورة والإيمانُ، والعدالةُ، وطهارةُ المولد، إجماعا، والكتابةُ والحريّةُ والبصرُ على الأشهر، والنطقُ، وغلبةُ الذّكر، والاجتهاد في الأحكام الشرعيّة وأصولها.

ويتحقّق [أي: الاجتهاد] بمعرفة المقدّمات الستّ»، إلى آخر ما تقدّم نقله عنه قبل ذلك.[1]

وقال المحقّق محمَّد سليمان الأشقر (وهو من جملة المحقّقين المعاصرين السنّة): «أمّا الشرائط الثلاثةُ. . . للإفتاء، وهي: الإسلامُ، والتكليفُ، والعدالةُ، فمجمعٌ عليها. . . ووجه اشتراطها: أنّ المفتيَ مبلِّغ عن الله، وهذه معتبرة في الشّهادة والرواية بالإجماع، فكذلك هنا»[2]. وهو ما يفسّر مجيءَ تلكَ الشروط تحت عنوان: «مؤهّلات المُفتي» في بعض الكتب.[3]

عدم اشتراط الإسلام

وعلى هذا، فلا يشترط في الاجتهاد الإسلامُ لـو فـرض تحقُّـق سـائر الشروط المعتبرة فيه، وإن كان من شروط المرجعيّة والإفتاء والتقليد.

---

(١)العامليّ، زين الدين، الرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص٦٢.

(٢)الأشقر، محمّد سليمان، الفُتيا ومناهج الإفتاء، ص ٢٦ـ ٢٧.

(٣)المصدر السابق: ٢٦.

قال الشيخ الأنصاريُّ في رسالته في الاجتهاد والتقليد: «وأمّا الكلامُ في المقلَّد بالفتح، فنقول: إنّه يعتبر فيه -أي: في تحقيق عنوانه بعد تحقيق عنوان المجتهد فيه؛ ضرورة تأخُّر عنوانه عن عنوان المجتهد- أمورٌ: البلوغُ، والعقلُ، والإيمانُ.

والظاهر أنّ الاجتهادَ في حال الصّغر، أو عدم الإيمان، وكذا الإفتاء حالهما لا يضرُّ إذا كان في زمان العمل بالغاً مؤمناً، ولا إشكالّ أيضا في كون العدالة شرطا وإنّما الإشكالُ في أنَّ المشروط بها هي قبول إخباره بفتواه أو جواز العمل بفَتواه». [1]

وهو كلام واضح في عدم اعتبار الإيمان في أصل الاجتهاد، وإنّما الكلام كلُّه في اشتراطه في (قبول إخباره بفتواه، أو جواز العمل بفتواه).

وقال الموسويُّ في التعليقة على معالم الأصول: «وبهذا التوجيه يظهر أنّ سائر شروط المفتي من حيث إفتائه المعتبرة في جواز تقليده والأخذ والعمل بفتواه، معتبرةٌ في كلّ من الابتداء والاستدامة، فإنَّ المسألة إذا كانت في كلّ آن من آنات الابتلاء واقعة مستقلّة، يجب تقليد المجتهد الجامع للشرائط فيها، من الاجتهاد والإسلامِ والإيمانِ والعقلِ والعدالةِ والحياةِ، فلابدّ وأن تكون الشروطُ محرزةً عند كلّ واقعة؛ لكون العمل عندها ابتداء تقليد». [2]

ومن غريب ما ورد في المقام: «أن يكون مؤمناً بشريعة الإسلام. وهذا الشرط من الأمور المعلومة بداهة، ولهذا، لم يذكره أغلبُ العلماء، غير

(١)الأنصاريّ، مرتضى، رسالة الاجتهاد التقليد، ص٧٥.

(٢)الموسويّ القزوينيّ، السيّد علي، تعليقة على معالم الأصول، ج٧، ص٥٣٨.

أنَّ طائفةً منهم مع بداهته نصّت عليه. فقد ذكر الآمديُّ في الإحكام، أنّ من شروط المجتهد أن يعلم وجودَ الربّ- تعالى- وما يجبُ له من صفاتٍ، ويستحقّه من الكمالات، وأن يكون مصدِّقاً بالرسول- صلى الله عليه [وآله]وسلّم- وما جاء به من الشرع المنقول.

كما نصّ على ذلك ابنُ الهمام وغيره، لكنّ إبراهيم بن موسى الشاطبيّ (ت ٧٩٠هـ)، ذكر أنّ النظّار أجازوا وقوعَ الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة.

وهذا كلام غريب، قال الشيخ عبد الله دراز (ت ١٣٥١هـ) ـ رحمه الله ـ معقباً على ذلك: ما هي ثمرة هذا التجويز؟ هل يقلّده المسلمون في ما استنبطه من الأحكام الشرعية، وهذا غير معقول، أم يعمل هو بها؟ وهذا لا يعنينا، ولا يعدُّ اجتهاداً في الشريعة.

ومقتضى هذه الدعوى تجويز اجتهادات المستشرقين من أعداء الإسلام، والمنكرين لنبوة محمَّد- صلّى الله عليه [وآله] وسلّم- وهذا باطل يقيناً». [1]

وواضح أنّه قد اختلط على المتكلّم شروط الاجتهاد وشروط الإفتاء كما تقدّم الفرق بينهما.

عدم اشتراط العدالة

لم يذكر الإماميّة شرطَ العدالة في المجتهد أو الاجتهاد، بل صرّحوا بأنّها شرط في المرجع والمقلَّد والمفتي، وقد تقدّم ما يفيد ذلك عن الشهيد قبل قليل.

---

(١)الباحسين، يعقوب، التخريج عند الفقهاء والأصوليّين، ص٣٢٤.

وقد تقدّم كلامُ الشيخ الأنصاريّ في رسالته قبل قليـل: «وأمّـا الكـلام في المقلَّد بالفتح، فنقول: إنّه يعتبـر فيـه (أي: فـي تحقيـق عنوانـه بعـد تحقيق عنوان المجتهد فيه؛ ضرورة تأخّر عنوانه عـن عنـوان المجتهـد ـ أمور: البلوغ، والعقل، والإيمان.

والظاهر أنّ الاجتهاد في حال الصغر، أو عدم الإيمان، وكذا الإفتاء حالهما لا يضر إذا كان في زمان العمل بالغاً مؤمناً، ولا إشكال أيضا في كون العدالة شرطاً، وإنّما الإشكال في أنّ المشروط بها هي قبول إخباره بفتواه أو جواز العمل بفتواه». [1]

وهو كلام واضحٌ في عدم اعتبار العدالة في أصل الاجتهاد، وإنّ الكلام كلَّه إنَّما هو في اشتراطها في (قبول إخباره بفتواه أو جواز العمل بفتواه).

وقال إمامُ الحرمين الجوينيُّ في البرهان: «ذهب معظمُ الأصوليّين إلى أنَّ الورعَ معتبرٌ في أهل الإجماع، والفَسَقَةُ وإن كانوا بالغينَ في العلم مبلغَ المُجتهدين، فلا يعتبر خلافُهم ووفاقُهم؛ فإنّهم بفسقهم خارجون عن الفتوى، والفاسقُ غيرُ مصدَّق في ما يقول وافقَ أو خالفَ.

وهذا فيه نظر عندي؛ فإنَّ الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلّد غيرَه [بل يلزمه أن يتبع في وقائعه ما يؤدّي إليه اجتهادُه، وليس له أن يقلِّد غيره] فكيف ينعقد الإجماعُ عليه في حقّه واجتهادُه مخالفُ اجتهاد من سواه، وإذا بعُدَ انعقادُ الإجماع في حقّه، استحال انعقادُ بعض حكمه حتّى يقال انعقد الإجماعُ من وجهٍ ولم ينعقد من وجهٍ.

---

(١)الأنصاريّ، مرتضى، رسالة الاجتهاد التقليد، ص٧٥.

فإن قيل: هو عالم في حقٍّ نفسِه باجتهادِه، مصدَّقٌ عليه فيما بينه وبين ربّه، وهو مكذَّبٌ في حقّ غيره، فلا يمتنعُ انقسامُ أمره على هـذا الوجـه، فينقسم حكمُ الإجماع في حقّه.

قلنا: هذا محالٌ؛ فإنَّ الفاسق لا يُقطعُ بكذبه ولا يُقطعُ بصدقه، فهو كعالمٍ في غيبته، فإن تابَ، كان كما لو آبَ الغائبُ، فهذا ما تمسُّ الحاجةُ إلى ذكره من صفات المُجمعين». [(١)]

وقال السمعانيُّ قبل نقل الكلام المتقدّم: «وأمّا الكلام في اعتبار الورع، فقد ذهب معظم الأصوليّين إلى أنّ الورعَ معتبرٌ في أهل الإجماع، وقالوا: أنّ الفسقَةَ وإن كانوا بالغين في العلم مبلغَ المجتهدين، فلا يُعتبر خلافُهم ووفاقُهم؛ لأنّهم بفسقهم خارجون عن محلّ الفتوى، والفاسقُ غيرُ مصدَّق في ما يقوله، وافَقَ أو خالَفَ». [(٢)]

وتبعهما في ذلك القرافيُّ في نفائسه. [(٣)]

وفي التيسير: «ولا يُشترط في المجتهد الذكورةُ والحريّة، وكذا العدالةُ في الأصح». [(٤)]

وقال في المُستصفى: «الركن الثاني: المجتهدُ. وله شرطان:

---

(١)الجوينيّ، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج١، ص٢٦٦.

(٢)السمعانيّ، منصور بن محمّد، قواطع الأدلّة في الأصول، ج١، ص٤٨٢.

(٣)القرافيّ، أحمَد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المَحصول، ج٦، ص٢٧٧٥.

(٤)ابن إمام الكامليّة، محمّد بن محمّد، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر»، ج٦، ص٣٠٥ـ ٣٠٦.

أحدُهما: أن يكون مُحيطا بمدارك الشّرع، متمكّنا من استثارة الظنّ بالنّظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمُه، وتأخير ما يجب تأخيرُه.

الثاني: أن يكون عَدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا يُشترط لجواز الاعتماد على فتواه، فمَن ليس عدلاً، فلا تقبل فتواه، أمّا هو في نفسه، فلا، فكأنَّ العدالةَ شرطُ القبول للفتوى لا شرط صحّة الاجتهاد».[1]

ومن جميل ما وجدته في المقام، قول السمعانيّ الشافعيّ في قواطع الأدلّة: «وليس يُعتبر في صحّة الاجتهاد أن يكون رَجلاً، ولا أن يكون حرّاً، ولا أن يكون عدلاً، وهو يصحّ من الرجل والمرأة والحرّ والعبد والفاسق، وإنّما تُعتبر العدالةُ في الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاءُ الفاسق وإن صحّ استفتاءُ المرأة والعبد، ولا يصحّ الحكم إلّا من رجل حرٍّ عدل، فصارت شروطُ الفتيا أغلظَ من شروط الاجتهاد بالعدالة؛ لما تضمّنه من القبول، وشروطُ الحكم أغلظَ من شروط الفتيا بالحريّة والذكوريّة؛ لما تضمّنه من الإلزام».[2]

ولمّا كان قد اشترط قبل كلامه السابق كون المجتهد «ثقةً مأموناً غيرَ متساهل في أمر الدين»[3]، فقد يُتوهم التهافتُ بين ذلك وبين عدم اشتراط العدالة، فقال لرفع التوهّم: «واعلم: أنّ الثقةَ والأمانةَ في أن لا يكون متساهلاً في أمر الدين، فلابد منه؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك، لا

---

(١)الغزاليّ، محمّد بن محمّد، المستصفى، ص٣٤٢.

(٢)السمعانيّ، منصور بن محمّد، قواطع الأدلّة في الأصول، ج٢، ص٣٠٦.

(٣)المصدر السابق، ص ٣٠٦.

يَستقصى النظر في الدلائل، ومِن لا يستقصى النظرَ في الدلائل، لا يصل إلى المقصود، وأمّا الذى ذكره الأصحابُ أنّه لا تعتبر العدالة، فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا، وأمّا هذا القدر، فلابدّ منه». [١]

بعض الشروط الغريبة

ومن غَريب ما ذُكر في الشروط في المقام ما جاء عن الصنعانيّ في (إرشاد النقّاد)؛ إذ بعد أن قسّمَ شروط الاجتهاد إلى قسمَين: الشروط العامّة، والشروط التأهيليّة، ذكر أنّ العامّة هي شروط التكلِيف، وهي: الإسلام، والبلوغ، والعقل، وأمّا التأهيليّة، فهي تتنوّع إلى نوعين:

الأوَّل الشروط الأساسيّة: وهي: معرفة الكتاب، ومعرفة السنّة، ومعرفة اللغة، ومعرفَة أصُول الفقه، ومعرفَة مواضع الإجماع.

الثَّاني: الشروط التكميليّة، وهي: معرفَة البراءة الأصليّة، ومعرفَة مقاصد الشريعَة، وعدالةُ المجتهد وصلاحُه، وحسنُ الطريقة وسلامةُ المَسلَك، والوَرعُ، والعفة، ورصانةُ الفِكر، وجودةُ الملاحَظة، والإفتقارُ إلى الله تعالى، والتوجُّه إليه بالدعاء، وثقتُه بنَفسِه، وشهادةُ الناس له بالأهليّة، وموافقةُ عمله مُقْتَضى قَوله. [٢]

وقال الباجي: «أن يكون مع ذلك مأموناً في دينه، موثوقاً به في فضله». [٣]

---

(١)المصدر السابق، ص٣٠٧.

(٢)أنظر: الصنعانيّ، محمّد بن إسماعيل، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص٨ـ ١٠.

(٣)الباجي، سليمان بن خلف، إحكام الفصول، ص٦٣٧.

وفي تقريب الإستناد للسيوطيّ في تعداد شروط الاجتهاد: «خامِس عشر: وَهُوَ علم الْأَخْلَاق ومداواةُ الْقُلُوب، أخذاً من كَلَام صَاحب قوت الْقُلُوب». [(١)]

وعليه، فلا بدّ من البحث الفنّيّ والمنطقيّ في شروط الاجتهاد، وفصلها عن غيرها من شروط المرجعيّة والإفتاء من جهة، وكذا لابُدَّ من أن يكون البحث مقارَنا؛ لكي نحقّق الأهدافَ المرجوّة من جهة أخرى، فكانت هذه الأبحاث:

المطلبُ الثاني

التقسيمُ المُقتَرح وأساسه الفنّي

ممارسَتان أساسيّتان في عمليّة الاستنباط

وأمّا التقسيمُ المقترحُ للشروط، فإنّه يعتمد على الممارسَتيَن الأساسيّتين في عمليّة الاستنباط، وما تَعتمد عليه كلٌّ منهما من شروط؛ فإنّنا لو حلّلنا ما يمارسه الفقيه من عمليّة الاستنباط والاجتهاد للوصول إلى الموقف الشرعيّ من مسألة مّا، لوجدنا أنّه يرتكز على ممارسَتين أساسيّتين، وهما:

الممارسة الأولى: تشخيص الموقف من جهة الدّلالة

من الواضح أنّه لا يجوز للفقيه الاعتماد على دليل ما إلّا بعد تشخيص تماميّة دلالته، ومساحةِ تلك الدلالة؛ إذ من الواضح أنّ صِرفَ صدور رواية مّا قد يكون لها علاقةٌ بالمسألة محلّ البحث مثلا، لا يعني شيئا إلّا بعد التحقيق وتشخيص الموقف من دلالتها، ومقدارِ تلك الدلالة،

---

(١)السيوطي، عبد الرحمن، تقرير الإستناد في تفسير الاجتهاد، ص٤٩.

ونوعِها، وقوّتها، وهذا ما يقوم به الفقيه في هذه الممارسة، وهي تشخيصُ الموقف من جهة دلالة الدليل.

ولا يقف البحث هنا على مسألة الروايات، بل يدخل فيه كلٌّ دليل قد يكون عنصرا من عناصر الاستنباط في المسألة، لا سيّما الكتاب الكريم وآياته الشريفة، بل حتّى الإجماع والعقل؛ إذ من الواضح ضرورة البحث في أصل الدلالة، وسعتها وضيقها، وغير ذلك ممّا يرتبط بالدلالة وعالمها.

ولمّا كان الوصول إلى الدلالة وتشخيصها أمراً غايةً في الصعوبة لنا نحن الذين نعيش عصر اليوم البعيد عن عصر صدور الدليل، كان من اللازم توفّر من يريد ممارسة فنيّة منضبطة لعملية الاستدلال والاستنباط على جملة عديدة من الشروط، لكي تكون هذه الممارسةُ الدقيقة الأولى فنيّةً صحيحةً قائمةً على البحث والتحقيق ومقاييسهما ومعاييرهما الفنيّة الدقيقة.

الممارسة الثانية: تشخيص الموقف من جهة الصدور

ونعني بهذه الممارسة: ما يبذله الفقيه من جهود علميّة مضنيّة في أغلب الأحيان للوصول إلى موقف فنيّ صحيح تجاه ما يريد أن يعتمد عليه من أدلّة من ناحيةِ صدورها، من قبيل تشخيص الموقف من صدور أو عدم صدور رواية مّا نُقلت في كتب الأحاديث أو غيرها؛ وذلك لما تقدَّم؛ من أنّه لا يجوز نسبةُ حكم ما إلى الشارع ما لم يكن قطعيَّ الصدور، كما فيما لو كان الحديث متواترا مثلا، أو قامت حجّة قطعيّة على جواز الاعتماد عليه من قبل الشارع، كما في رواية العدل، أو الثقة، بعد أن قام الدليل القطعيُّ على جواز الاعتماد عليها؛ واعتبارها حجّةً في

نسبة ما نقله الثقة إلى الشارع، واعتباره صادراً عنه.

ولا يقتصر الأمر في هذه الممارسة أيضا على الروايات، بل يشمل الكلامُ الإجماعَ مثلاً، فيما لو كان يُراد الاستنادُ إليه في الحكم بأحد الأحكام؛ إذ لابُدَّ من الاطمئنان من صدور الفتاوى عن المجمعين في ما يسمّى بالإجماع المحصّل مثلاً، ما يعني: ضرورة تشخيص الموقف من جهة صدور كلّ فتوى من تلك الفتاوى.

وعلى ما تقدّم من أساس، فإنَّ المقترح هو تقسيم الشروط إلى أقسام ثلاثة؛ تأخذ بنظر الاعتبار المسألة المتقدّمة الذكر، أعني: نوعَي الممارسات الفنية من قبل المجتهد، وهي:

القسم الأوَّل: الشروط المُعتبرة من حيثُ جهة الدلالة وجهة الصدور معاً

ويشتملُ هذا القسم على الشرطَين التاليين:

الأوَّل: القابليّة العقليّة والذهنيّة التحليليّة

الثاني: المنهجُ العلميّ

ويتفرّع هذا الشرط إلى الفرعين الرئيسيّين التاليين:

الأوَّل: المنهج العامّ

وهذا الفرع بدوره يتفرّع إلى الشعبتين الآتيتين:

١ـ علم المنطق

٢ـ الذهنية العرفيّة

الثاني: المنهج الخاص (علم الأصول)

القسم الثاني: الشروط المعتبرة من حيث جهة الدلالة

الشرط الأوَّل: اللغة

ويتفرع هذا الشرط إلى فرعين:

الأوَّل: اللغة العامّة

الثاني: اللغة التخصّصيّة

الشرط الثاني: علم الكلام

الشرط الثالث: معرفة الكتاب

الشرط الرابع: معرفة السنّة

الشرط الخامس: الوعيُ والبصيرة

الشرط السادس: علمُ التاريخ

وهذا الشرط بدوره يتفرع إلى الفرعين الآتيين:

الأوَّل: التاريخ العام

ولهذا الفرع بدوره الشعبتان الآتيتان:

١ـ التاريخ الإسلاميّ

٢ـ التاريخ غيرُ الإسلامي

الثاني: التاريخ الخاصّ

ونعني به: تاريخَ العلوم ذات الصلة بالفقه والاستنباط، من قبيل تاريخ علم الفقه، وعلم الأصول، وعلم الرجال، وعلم المنطق، وغير ذلك من العلوم.

الشرط السابع: الإحاطة بالنظريّات العلميّة

ويدخل في هذا الشرط معرفة الفقه المقارن.

الشرط الثامن: الإحاطةُ بمقاصد الشريعة

القسم الثالث: الشروط المعتبرة من حيث جهة الصدور

ويشتمل هذا القسم على شرطَين أساسيّين:

الشرط الأوَّل: علم الرجال

الشرط الثاني: علم الدراية

قبل الدخول في البحث التفصيلي

التنبيه على نقاط فنّيّة مُهِمّة

هذه جملة من أهم ما يشترط في الممارسة الفقهية الفنية الصحيحة، وينبغي قبل الدخول في البحث التفصيلي التنبيه على النقاط المنهجية المُهمّة الآتية:

النقطة الأولى: النكتة في توزيع الشرائط على المُمارَسَتَين

من الواضح ـ بالممارسة والتتبّع والبحث والتحقيق ـ أنّ هناك قسماً من الشروط يمكن أن نقول بأنّه يختصٌّ بإحدى الجهتين المتقدّمتين دون الأخرى، كعلم الرجال مثلاً؛ إذ يختصُّ بالممارسة الثانية دون الأولى في الغالب، ومن قبيل التمكُّن من اللغة العربيّة وعلومها، فهي تختصّ بجانب الدلالة في الغالب أيضا، وإن كنّا سنصوّر لها فائدة ترجع إلى جهة الصدور أيضا.

وكذا من الشروط ما يُعتبر لأجل الممارسَتَين كلتَيهما بشكل واضح، من قبيل ما سيأتي من شرط القابليّة العلميّة والعقليّة، أو من قبيل الذهنيّة التحليليّة، أو من قبيل علم الأصول؛ حيث المباحث المشتركة بين الممارسَتين، إلّا أنَّ هناك جملةً من الشروط التي لها فائدة مشتركة، إلّا أنّنا على الرغم من ذلك سنذكر الشرط في إحدى الجهتين من باب ما يغلب في اعتباره من أساس، وما هو أقرب إلى ذلك الأساس في الممارسة العمليَّة للاستنباط.

النقطة الثانية: توجيه البحث في بعض ما لم يُتَّفق على كونه شرطا

بعض الشروط المتقدّمة قد لا يصل البحث فيه إلى الاشتراط أصلاً، أو إلى الاشتراط ولكن في مساحات خاصّة دون غيرها، فيكون تناول

ذلك الشرط من باب التعرّض إلى ما ادّعي كونُه شرطاً من شروط الاجتهاد، كما في اشتراط العلم بمقاصد الشريعة؛ حيثُ نتطرق فيه إلى بعض التفصيلات.

النقطة الثالثة: الترتيب الفنيُّ والمنطقيّ بين الشروط المتقدّمة

وتتعلّق هذه النقطة بمسألة الترتيب الفنيّ والمنطقيّ بين الشروط المتقدّمة؛ فإنَّ الأخذ بجهة أهميّة كلّ واحد من تلك الشروط، كان يقتضي تقديم القسم الثالث على الأوّل والثاني، أي: تقديم الشرطين الأخيرين على غيرهما؛ فإنَّ جميع تلك الشروط المتقدّمة على هذين الشرطين إنّما الهدفُ منه هو الوصول إلى فهم الكتاب والسنة، إلّا أنَّ أخذَ جهات فنيّة أخرى في المقام، وخاصّة اتّضاح المراد من الشَّرطَين الأخيرين بصورة جليّة لا غبار عليها، إقتضى تأخير الكلام في الشرطين كما رتّبناهما في القسم الثالث.

النقطة الرابعة: شبهة مُمارسة ثالثة في عمليّة الاستنباط

قد يقال بأنّ هناك ممارسةً ثالثةً في عمليّة الاستنباط متقدّمة على الممارستين المتقدّمتين، وهي عمليّة تشخيصيّة من نوعَين:

الأوّل: تشخيص الموضوع

إذ لابدّ من تشخيص موضوع الحكم الذي هو محور عمليّة الاستنباط كلّها.

الثاني: نوع الحكم

إذ لابدّ من تشخيص نوع الحكم المطلوب استنباطه؛ وأنّه حكم تكليفيّ أم حكم وضعيّ.

إلّا أنّ الصحيح أنّ عمليّة التشخيص بنوعَيها على الأقلّ لم يُتَّفق على

كونها من صلب عمليّة الاستنباط والممارسة الاجتهاديّـة، وإن كـان مـن الواضح كونها ممّا لابدّ منه من أجل إتمام هذه العمليَّة.

وإن شئت، فقل: عمليّة التشخيص المتقدّمة من مقدّمات عمليّات الاستنباط، ومن المهيّئات لها، لا من صلبها ليكون الكلام في هذا الكتاب شاملا لها.

ولربما إلى هذا يشير البعض باعتبار هذه الأمور من (المكمّلات) لعمليّة الاستنباط، لا من (الشرائط).

يقول الأستاذ الأكبر البهبهاني في الفوائد بعد عده لجملة شروط الاجتهاد: «واعلم أيضا أنّ علم المعاني والبيان والبديع، والحساب، والهيئة، والهندسة، والطّبّ، من مكمّلات الاجتهاد».[1]

وإن سلّمنا كون ما تقدّم من عمليّة الاجتهاد نفسها، فإنَّ اللّازم فيها إنّما هو العلوم اللّازمة للاجتهاد نفسها لا غيرها، فلا تحتاج إلى إفرادها بعنوان خاصّ، فما سنذكره من الشروط يشمل عمليّة التشخيص أيضا، فلا حاجة إلى إفراد الكلام عنها.

ومن هذا الباب ما جاء في كلام المحقق الجَزائريّ في ما تقدّم من النصّ المحقّق؛ من اشتراط معرفة علم الطبّ والرياضيّات والهندسة والنجوم والسّحر وعلم المناظرة والمباحثة في الاجتهاد عنده أو عند غيره من العلماء[2]؛ فإنَّ بعض هذه العلوم لا علاقة له بالممارستين

---

(١)الوحيد البهبهاني، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص٣٤١.

(٢)أنظر: الجَزائريّ، نعمة الله، غاية المرام في شرح تهذيب الأحكا: المخطوطة، ص٤ يمين ــ ٥ يمين.

الأساسيّتين في عمليّة الاستنباط، كالمناظرة والمباحثة، بل وحتّى العروض والشعر والكتابة مثلاً، وبعضها الآخر يرجع إلى عمليّة التشخيص. فانتبه.

وأمّا بالنسبة إلى الأخلاق والدعاء والإخلاص والثقة بالنفس وما شابه، فلا علاقة لها بالاجتهاد، وإن كانت ممّا له دخل أحياناً نادرةً في حصوله أو سرعته أو التوجّه نحوه.

ولهذا، فإنّنا لن نتناول هذه الأمور في ما سيأتي من الباب الثالث حيث البحث في شروط الاجتهاد.

النقطة الخامسة: ضرورةُ الاجتهاد حتّى عند الأخباريّين

في ما يرجع إلى المدرستين المعروفتين عندنا نحن الشيعة، أعني: الأصوليّة والأخباريّة، حسب ما يذكر خلال التعريف بهما حسب المحاور المختلفة، التي ستأتي في الملحق رقم (٣) آخر الكتاب، فإنّه قد يتوهّم أنّ الشروط التي نتكلّم عنها هنا لا تشمل المدرسة الأخباريّة؛ لموقفهم المتقدّم من الاجتهاد من الأساس.

إلّا أنّ هذا توهّمٌ فاسدٌ غاية في الفساد؛ فمع غضّ النظر عمّا نشاهده من أعلام هذه المدرسة من عمليّات اجتهاد واستنباط دقيقة، لا سيّما عند متأخّريهم، أعني: المحقّق البحرانيَّ صاحب الحدائق، نقول:

إنّ معارضة المدرسة الأخباريّة للاجتهاد تقوم على أساس النقاط الثلاث الآتية:

الأولى: تفسيرهم لكلمة الاجتهاد، التي ورد النهي عنها على لسان المعصومين عليهم السلام بتفسير خاطئ، وهو التفكير الشخصيُّ للفقيه في حالة عدم النصّ؛ وهو القائم على الاعتبارات العقليّة والمناسبات الظنيّة

والقياسات الاعتباريّة والاستحسانات، التي تؤدّي إلى ترجيحه بصفة كونه حكماً اجتهاديّاً ذا طابع شرعيٍّ، وهو ما كان متداولاً بين أهل السنّة عادةً في أغلب الأحيان، حتّى صارت تلك الأمور مصدراً من مصادر الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعيّ.

الثانية: اعتبارُهم علمَ الأصول علما سنّيّاً حادثاً في عصر الغيبة؛ فإنّهم الأصل فيه، ويكفي في ذلك مراجعة المؤلّفات والسير.

الثالثة: إنّ عمليّةَ الاستنباط بالمعنى المعاصر لم يكن له وجود عصر التشريع أو زمان الأئمّة ﰅ، ولأجل ذلك قالوا: إنَّ أصحابَ الأئمّة ﰅ عملوا على طبق النصوص الشرعيّة حرفيّاً بلا أيّة حاجة إلى علم يسمّى بعلم الأصول.

فإذا كانت هذه هي الطريقة في تحديد المواقف العمليَّة في زمان الأئمّة ﰅ، لم يجز التعدّي إلى طريقة أخرى، وهي طريقة الاجتهاد، التي لم تكن موجودة في ذلك الزمان لكي يستكشف إمضاؤها من قبل الشارع عن طريق إمضائهم ﰅ، ما عنى عدم الحاجة إلى علم الأصول ولا لغيره من الأمور التي تحتاجها عمليّة الاستنباط والاجتهاد كما يزاولها الفقيه اليوم.

وما ذكر في النقاط الثلاثة المتقدّمة غير تام.

أمّا ما ذُكر في الأولى، فمن جهة أنَّ ما جاء فيها من تفسير للاجتهاد هو محض تفسير خاطئ لا واقع موضوعيّ له؛ إذ لم يقل به أحد فضلاً عن الشجب له من الجميع تبعاً للروايات المأثورة عنهم ﰅ، وإنّما المقصود من الاجتهاد الضروريّ هو المعنى المعروف اليوم له، وهو استنباط الموقف الشرعيّ من الدليل المعتبر، بل هو المعنى المقصود في

تمام العصور، أي: منذ ولادة الفقه.

فإذا كان المقصود هو ذلك، فإنّه ممّا لا يقبل الشجب حتى من قبل الأخباريّين؛ إذ من الضروريّ أنّ النصوص الشرعيّة ليست قطعيّة في مختلف جهاتها حتّى عند هؤلاء، كما يشهد بذلك كتبهم وعمليّات اجتهادهم.

فهم أيضاً كانوا بحاجة في فهم الحكم الشرعيّ من النصوص المختلفة في كلّ مسألة من المسائل الفقهيّة إلى تطبيق قاعدة عامّة عليها، من قبيل حجيّة خبر الثقة، وحجيّة الظهور العرفيّ، ونحو ذلك من القواعد، التي لا يمكن الوصول الفنيّ إلى موقف الشريعة بدونها، وإن كان ذلك في أوائله بدون وعي والتفات منهم إلى طبيعة تلك القواعد وحدودها وأهمّيّة دورها.

وهذا هو عمليّة الاجتهاد والاستنباط، الذي لا يمكن إنكاره من قبل الأخباريّين؛ فإنَّ إنكارَه مساوقٌ لإنكار الفقه من الأساس، وهو ما لا يمكن القول به أبدا من أيّ أحد.

وأما بالنسبة إلى ما ذكر في النقطة الثانية؛ من كون العامّة الأصلَ في علم الأصول وقواعد الاستنباط، فقد اتّضح ممّا تقدّم بطلان ذلك؛ فإنَّ التفكير الأصوليَّ بالتفسير المتقدّم موجود على طول التاريخ، وإن كان مختلفا عمقاً ودقّة على طول التاريخ.

وأمّا بالنسبة إلى ما ذكر في النقطة الثالثة من تأخّرِ عمليّة الاستدلال والاستنباط عن زمانهم ﷺ، فإنّه كلام غيرَ تامّ أيضا؛ إذ عمليّة الاستنباط والاستدلال لم تكن متأخّرة تاريخيّاً عن عصر الحضور، بل كانت ذلك الزمان، غاية الأمر، كانت بدائيّةً ساذجةً بعيدةً عن التعقيد الذي نراه اليوم

فيها.

ثمّ لو سلّمنا عدم المعاصرة لعصر الحضور، أمكنَ إثبات الشرعيّة بعدّة طرق يذكرها المتخصّصون تحت عناوين مختلفة، ومن هـذه الطـرق أن نقول:

إنّه لا شكَّ في لزوم توفيق المكلَّف بين سلوكه وأفعاله فـي مختلـف جوانب الحياة وبين الأحكام الشرعيّة الإلهيّة؛ إذ هذا ما يثبته عبوديّته لـه تعالى، وكونه مسؤولا عن امتثال أحكامه، ومدعوّاً من قبل عقله الفطـريّ أيضا.

وهذا التوفيق يدور بين ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن لا يقوم الإنسان بالاجتهاد، فيقتصر في سلوكه وإطاعته على خصوص الأحكام الشرعيّة الثابتة بالضرورة أو القطع.

الثاني: أن يعمل الإنسان بالاحتياط في جميع ما يصادفه من مواقف.

الثالث: ممارسة الاجتهاد

ولا شكَّ في بطلان الاحتمـال الأوّل؛ لضـرورة عـدم وفـاء الأحكـام الضروريّة والقطعيّة إلّا بنزر يسير جدّاً من الأحكام التي يحتاجها الإنسان في كلّ آنٍ من آناء حياته.

وكذا لا شكّ في بطلان الاحتمال الثاني؛ إذ يعسر على الإنسان أن يعمل بالاحتياط؛ فمن جهة يعسر تحديد ما يقتضيه الاحتياط في الموارد المختلفة، ومن جهة أخرى، العمل بالاحتياط بهذه الطريقة قد يعطي ضدّ المطلوب؛ إذ سيجعل حياةَ الإنسان في غاية المشقّة؛ وسيذهب جُلُّ حياته بالانشغال بالوظائف الدينيّة.

وعلى هذا، فلم يبق إلّا الاحتمال الثالـث، وهـو أمـرٌ لا يختلـف بـين

الأصوليّين والأَخباريّين.[١]

(١)أنظر: الفيّاض، إسحاق، نظرة خاطفة في الاجتهاد، ص٣٣ـ ٤٦.

من الممكن ردّ هذا الاعتراض من الأساس بأنّ ممارسة الاجتهاد والاستنباط أمر مفروغ عن معاصرته للمعصوم، وإن كانت بمستوى ساذج، وأمّا تطوّرات هذه العمليَّة وما استحدث فيها من أدوات وعناصر، فإنّه مجرد تطوير لتلك الأدوات عينها، فلا يحتاج إلى تقرير زائد.

هذا، علاوةً على أنَّ جميع تلك الأدوات والعناصر والآليات الجديدة قد ذُكر لها في العلوم المختلفة وعلم الأصول خاصّة أدلّتها، التي أُحرز حجيّتها واعتمادُها من قبل الشارع نفسه، وتفصيل ذلك إلى علم الأصول طبعا.

وكذا من الممكن ردُّ الاحتمال الأوّل بأنَّ الأحكامَ المقطوع بها يلزم فيها عمليّة اجتهاد أيضا وإن كانت بمقدار ساذج؛ إلّا أنّ هذا المقدار الساذج إنّما هو على مستوى التطبيق لا البحث؛ إذ على الأقل يلزم البحث في حجيّة القطع، وكونه منجّزا ومعذّرا بالمعنى الأصوليّ، إلى غير ذلك من البحوث الطويلة العميقة لهذا العنوان في علم الأصول.

وأمّا الاحتمال الثاني، فيمكن ردّه بأنَّ الاحتياطَ يقتضي صحّةَ عمليّة الاجتهاد لا بطلانها وعدم الحاجة إليها؛ فإنَّ الاحتياط معناه: العملُ بما يقطع المكلف معه ببراءة الذمّة، ما يعني: دوران التكليف بين خيارات متعدّدة تركاً وعملاً، وكيف للمكلَّف العاديّ أن يحدّد هذه الخيارات في المرحلة الأولى، ثمّ أن يشخّصَ ما يقطع معه بخلوّ ذمّته أمامه تعالى بدون اجتهاد واستنباط؟!

وأمّا الاحتمالُ الثالث (الاجتهاد والاستنباط)، فقد أقيم على جوازه ـ بل على ضرورته ـ الكثير من الأدلّة المفصّلة في محلّه؛ وهو عادة علم الفقه في باب الاجتهاد والتقليد قبل جميع الأبواب.

لجميع ذلك وغيره، كان جواز عمليّة الاجتهاد ـ بل ضرورتها ـ من (البديهيّات) التي لا تحتاج إلى إقامة دليل على شرعيّتها. [(١)]

وقد صرّح المحقّق في الكفاية باحتياج الكلّ إلى جملة من الشرائط في الاجتهاد، بلا فرق بين الأصوليّ والأخباريّ، فقال: «وعمدةُ ما يُحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورةً إنّه ما من مسألة إلّا ويُحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد بُرهن عليها في الأصول، أو بُرهن عليها مقدّمة في نفس المسألة الفرعيّة، كما هو طريقة الأخباريّ». [(٢)]

ثم أكمل قُدّس سرُّه كلامَه في هذا السياق متناولاً شبهة كون تدوين

علاوةً على ذلك، فإنّ بعض المحقّقين قد تناول المسألة بصورة منفصلة عن علم الفقه والفقاهة.

من أروع ما كُتب في هذا المجال هو ما كتبه السيد الشهيد تحت عنوان (جواز عمليّة الاجتهاد)؛ إذ استعرض المراحلَ التي مرَّ بها اصطلاحُ (الاجتهاد)؛ وأنّ الحملة الشديدة التي شُنَّت عليه من قِبل المعصومين ومفاخر علمائِنا الأَخباريّين إنّما كانت ضدَّ المعنى السلبيّ لهذا المصطلح، وهو إعمال الأهواء والظنون غير المعتبرة شرعا في تحديد الحكم الشرعيّ، منتهيا إلى أن عمليّة الاجتهاد والاستنباط بالمعنى المقصود اليوم من البديهيات. أنظر أيضا: الشهيد الصدر، محمّد باقر، درروس في علم الأصول (الحلقة الأولى)، ص١٥٣ـ ١٦٠.

(١)أنظر: المصدر السابق. قال الوحيد البَهبَهانيّ في الفوائد في سياق ردّه الأَخباريّين وما ادّعوه من عدم جواز الاجتهاد: «مع أنّ جوازه إجماعيّ، بل بديهيّ الدّين، وأيضا الضرورةُ قاضيةٌ بجوازه.

مع أنّ الأخباريَّ إنّما ينكره باللّسان، وإلاّ، فمداره على ذلك». ص١٣٣.

(٢)الآخوند الخراسانيّ، محمّد كاظم، كفاية الأصول، ص٥٣٤.

علم الأصول واستعمال القواعد الأصوليّة بدعةً حادثةً بعد غيبة المعصوم، فقال: «وتدوين تلك القواعد المُحتاج إليها على حِدَة لا يوجب كونَها بدعةً، وعدمُ تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجبُ ذلك، وإلاّ، كان تدوين الفقه والنّحو والصّرف بدعةً.

وبالجملة: لا مَحيصَ لأحد في استنباط الأحكام الفرعيّة من أدلّتها إلّا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصوليّة، وبدونه، لا يكاد يتمكّن من استنباطٍ واجتهادٍ، مجتهداً كان أو أخباريّاً.

نعم، يختلف الاحتياجُ إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والأشخاص؛ ضرورةَ خفّة مؤونة الاجتهاد في الصّدر الأوّل، وعدم حاجته إلى كثير ممّا يُحتاج إليه في الأزمنة اللّاحقة، ممّا لا يكاد يحقّق ويختار عادةً إلّا بالرجوع إلى ما دُوّن فيه من الكتب الأصوليّة». [١]

وفي الدراسات يقول المحقّق الخوئيّ: «عُرّف الاجتهادُ بأنّه استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيّة، كما عن القوم. وهذا التعريف غير تامّ على مبنانا من عدم حجيّة الظنّ، كما صرّح به الكتاب العزيز. ولعلّه من هذا التعريف ونحوه أنكر الأخباريّون الاجتهاد، وذهبوا إلى بطلانه، وأنَّ التقليد بدعة.

فالأولى تعريفه بأنّه استفراغُ الوسع في تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيّة. ولا نظنُّ بالأخباريِّ إنكارَ الاجتهاد بهذا المعنى؛ فإنَّ تحصيل الحجّة ممّا لابُدَّ منه على جميع المسالك، فلا يبعد أن يكون النزاعُ في المقام بينَنا وبينَهم لفظيّاً». [٢]

---

(١)الآخوند الخراسانيّ، محمّد كاظم، كفاية الأصول، ص٥٣٤.

(٢)الهاشميّ الشاهروديّ، علي، دراسات في علم الأصول (تقريرا لأبحاث السيد

وفي مصباح الأصول: «والصحيح: أن يعرّف الاجتهادُ باستفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيّة، أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها.

والاجتهاد بهذا المعنى ممّا لا مناصَ عن الالتزام به للأخباريّ والأصوليّ، فلا وجه لاستيحاش الأخباريِّ عنه، غاية الأمر، أنّه ينازع في حجيّة ما يراه الأصوليُّ حجّة، وهو لا يضرّ في الاتّفاق على صحّته بالمعنى الذي ذكرناه، ولعلّ النزاعَ بينَ الأخباريِّ والأصوليِّ في صحّة الاجتهاد وعدمها لفظيٌّ؛ لما ذكرناه من أنّ استنكار الأخباريِّ راجع إلى الاجتهاد بمعنى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ، وإثبات الأصوليِّ راجع إلى الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجّة القطعيّة على الأحكام الشرعيّة».[1]

وكما ترى، فإنَّ الكلمات المتقدّمة واضحةٌ في احتياج الكلّ إلى علم الأصول، بلا فرق بين كون ممارسِ عمليّة الاستنباط أصوليّاً أم أخباريّاً، وسيأتي مزيد كلام عن هذه النقطة خلال البحث التفصيليّ بعونه تعالى.

قال سماحة المرجع الأعلى، السيّد السيستانيّ (دام ظلّه الوارف): «هذا، وقد استدلّ بعض الأخباريّين لبطلان الاجتهاد بالروايات، والحال أنّ الروايات واردةٌ في المعنى الأوّل [ما يساوق العمل بالقياس]، ولا يقول أحد من الإمامية به، والنزاع بين الأصوليّ والأخباريّ إنّما هو على

الخوئي الأصولية)، ج٤، ص٤٢١.

(١)البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، ج٢، ص ٥٢١ـ ٥٢٢. وانظر أيضا: الربّاني، السيّد محمّد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد السيتانيّ دام ظلّه)، ص١٥.

المعنى الثاني [استنباط الحكم الشرعيّ بإعمال النظر والدقّـة فـي الأدلّـة الشـرعيّة]، فـلا يمكـن الاسـتدلال بالروايـات وأقـوال القـدماء لـبطلان الاجتهاد بالمعنى الثاني».[١]

النقطة السادسة: التداخلُ بين بعض الشُّروط

إنّ متابعةً بسيطةً لما جـاء مـن الكلمـات فـي مجـال تِعـداد شـروط الاجتهاد، يجد الاختلاف الكبير بين العلماء في تعداد هذه الشروط.

والنقطةُ الجديرة بالانتباه هنا، هي التداخل بين الشروط بعض الأحيان، وإن كانت كثيرة؛ ذلك أنَّ الكثير ممّا ذكر من تلك الشروط كـانَ تفريعـاً وتنويعاً، أو شرحاً وضبطاً لهذه الشروط.

ومن الأمثلة البارزة لذلك: عدُّ بعض المسائل الأصوليّة في عَرض علم الأصول، كالبراءة الأصليّة، والاستصحاب، وغيرهما، وكذا عدّ علوم اللغة المختلفة في عَرضِ بعضها، كما فعله السيوطيُّ؛ الـذي ذكـر علـمَ اللغـة، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والبديع، على أنّها ستّة علوم[٢]، مـع أنّ أغلب العلماء يعدّون ذلك شيئاً واحداً، هو معرفة قدرٌ صالحٌ من لغـة وأساليب العَرَب.

وكذا فعل المحقّق الجَزائريّ في ما تقدّم من النص المحقّـق؛ إذ قـال: «ويتوقّف على العلوم الستّة: الكلام، والأصول، والنحو، والتصريف، ولغة العرب».[٣]

---

(١)الربّاني، السيّد محمّد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد السيتانيّ دام ظلّه)، ص١٦.

(٢)السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، تيسير الاجتهاد، ص٤٠.

(٣)الجَزائريّ، نعمة الله، غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام: المخطوطة،

مع أنّ النحو والتصريف ولغة العرب أمر واحد يعود إلى عنوان واحد هو (العربية وعلومها).

إلّا أنّه أشار إلى ما نحن فيه من التداخل بقوله: «وأمّا دلالة العقل من الاستصحاب والبراءة الأصليّة وغيرهما، فهي داخلة في الأصول، وكذا ما يحتجّ به من القياس».[١]

بل أشار الى التداخل في الأنوار النعمانية بقوله: «والتصريف داخل في النحو في أكثر الكتب، وقلَّ من أفرده علما، خصوصا من المتقدمين».[٢]

مع أنه أفرد التصريف علماً في عبارته المحقَّقة.

وقال الشهرستانيُّ في المِلل والنِّحل: «وشرائِطُ الاجتهاد خمسةٌ:

١ـ معرفة قَدَر صالح من اللغة؛ بحيثُ يمكنُه فهمُ لغات العرب؛ والتمييزُ بين الألفاظ الوضعيّة والاستعاريّة، والنصّ والظاهر، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمُجمل والمفصّل، وفحوى الخطاب، ومفهوم الكلام، ومايدلُّ على مفهومه بالمطابقة، وما يدلُّ بالتضمُّن، وما يدلّ بالاستتباع؛ فإنَّ هذه المعرفة كالآلة التي بها يحصل الشيء؛ ومن لم يُحكم الآلَةَ والأداةَ، لمْ يصلْ إلى تمام الصَّنعة».[٣]

النقطةُ السابعة: المِقدار المُعتَبَر من الشّروط

من المهم فنّيّاً ومنهجيّاً أن ننبّه على المقدار المُعتَبر من كلِّ شرط من الشّروط في الوصول إلى رتبة الاجتهاد، وفي هذا المجال، سنتكلّم هنا

ص٤ يمين.

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، غاية المرام في شرح تهذيب الأحكا: المخطوطة، ص٤ يسار.

(٢)الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانيَّة، ج٣، ٣٢٤.

(٣)الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم، ج٢، ص٥.

عن هذا المقدار بصورة عامّة، لنتركَ تفصيلاتِ هذا المقدارِ وتشخيصِه بالدقّة إلى محلّ الكلام عن كلّ واحد من الشّروط في محلّه.

نقول: بصورة عامّة، من الواضح أنَّ المعتبَر تحصيلُه من كلّ شرط من الشروط إنّما هو ما يكفي لتحقيق الهدف لا أكثر، وأمّا ما زادَ عنه، فإنّه لا علاقة له بذلك، بل سيكون عالةً على من رام الوصول إلى الهَدَف.

ومن هنا، قلنا دائما: إنّ القدر المطلوب من الوسائلِ والأدواتِ إنّما هو القدر المطلوب بالضبط لسلوكِ الطريق الفنّيّ الصّحيح للوصول إلى الهدف الفنّيّ الصّحيح.

وعلاوة على كون الكلام المتقدّم هو مقتضى العقل بلا أيّ شكّ ولا ريب، فقد صرَّحَ به الكثيرُ من المحقّقين، قال الأحسائيُّ في (كاشفة الحال) في سياق كلامه عن المعتبر من النّحو: «فإذا صحّحها، وأَمِنَ الّلحنَ والغَلطَ فيهما، فقد حصل الغرضُ المقصودُ، فالزائد عليه مُشغلٌ عن الطّريق». [1]

وقد تقدّم عن المحقّق الجزائريّ في الباب الأوَّل قولُه في سياق وصف ما يُعتبر من المنطق (شرائط الأدلة): «بل يقتصر على القَدَر المجزي منه، وما زاد عليه، فهو مُجرَّد تضييعٍ للعمر». [2]

وأوضحُ من الكلّ ما ذكره الأستاذُ الأكبرُ الوحيدُ البَهبَهانيّ في رسـالته

---

(١)الأحسائيّ، إبن أبي جُمهور، كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، ص٨٠.

(٢)هذه العبارة عينُها ذكرت في عدّة كتب، أنظر مثلا: الشهيد الثاني، محمّد بن جمال الدين مكي، الرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، ج٣، ص٦٣. وأضاف: « وتَرْجئةٌ للوقت»، أي: تأخير.

في الاجتهاد والتقليد؛ إذ لمْ يقتصر على ذِكرِ المقدار المُعتبر، بل وجّه ذلك، فقال: «خاتمة (خطورة طريق الاجتهاد)

قد عرفتَ ضررَ عدمِ معرفة شرائطِ الاجتهاد، و عدمِ مراعاتِها، والخطرَ الشّديد الّذي فيها، لكنْ، في معرفة تلك الشّرائط خطرٌ أيضا لابُدَّ من عدم الغفلة عنه، وحفظ النّفس عنه، وذلك الخطرُ من وجوه:

الأوّل: أنّه ـ من شدّة الأنس بها، والاستناد إليها، والاعتماد عليها ـ ربّما يغفل عن قرائنِ الحديثِ غافلٌ، ولا تنجلي له، سيّما إذا كانت خفيّة.

مثلاً: حُقّق في أصول الفقه أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة، وفي كثير من الأخبار يظهر اعتبارُ ذلك المفهوم؛ باعتبار خصوصيّة المقام، فالغافل يعترض عليه بأنّه مفهوم الوصف، وهو ليس بحجّة- على ما هو محقّق في الأصول- سيّما إذا كانت القرينةُ لم تكن بذلك الجلاء؛ إذ قد عرفتَ أنّ تعليق الحكم على الوصف مُشعرٌ بالعلّيّة، والإشعارُ موجودٌ على أيّ حال، فإذا تقوّى ذلك الإشعارُ بخصوصيّة مقامٍ، يحصل القدرُ المعتبرُ من الظّهور، وإن كان الإشعارُ لا يكفي لو لم يكن القوّة. وبالعكس، إلاّ أنّه بانضمامهما معا حصلَ الكفايةُ، بل ربّما يجد القرينةَ في غاية الظّهور، ومع ذلك يعترضُ ذلك الاعتراض.

مثلُ: ما ورد في صحيحة الفُضيل في غاية خيار الحيوان؛ فإنّه قال له:

قلتُ: ما الشرطُ في الحَيوان؟ فقال: ثلاثة أيّام للمشتري، فقلتُ: ما الشّرط في غير الحيوان؟ قال: البيّعان بالخيار ما لم يفترقا.

وهذا كالصّريح في تخصيصه بالمشتري، ومع ذلك يعترض بأنّ دلالته بمفهوم الوصف، وهو ليس بحجّة.

وقِس على ذلك سائرَ القواعدِ الأصـوليّة، وكـذا القواعـد النّحويّـة، أو الصّرفيّة، أو غيرهما.

الثّاني: أنّه بعد ما عرف علماً من تلـك العلـوم، ربّمـا يعجبُـه التكـرار والإكثار في المُعاودة والمُباحثة، وتحصيلِ المهارة الكاملةِ، وربّما يتـوهّم لزومَ ذلك إلى أن يصرف عمرَه فيه، ولذا، ترى غالبَ الطّلبـة لا يبلغـون درجةَ الاجتهاد، بل يموتون، وغايةُ ما يصل إليه آحادهم أنّـه نحـويٌّ، أو صرفيٌّ، أو منطقيٌّ، أو كلاميٌّ، إلى غير ذلك، فيصـرفُ تمـامَ عمـره فـي تحصيل مقدّمة من مقدّمات ذي المُقدّمة.

مع أنّ الفقه أيضا مقدّمة للعبادة الّتي خُلق لأجلها، فيضيّع عمره، ويصرفُه في غير مصرفه.

وأعجبُ من هذا أنّهم يصرفون عمرَهم في الرّياضيَ والحساب، وأمثالِ ذلك، ويعتذرون أنّه ربّما يكون له نفعٌ للفقه. وربّما يشرَعون في الفقه فَي أواخرِ عُمرهم، وبحسبِ العادةِ يصعبُ حصولُ معرفةٍ صنعةٍ أو علمٍ في أواخرِ العمر، وسيّما إذا تَشوّش الذّهن بسبب أُنسِهِ بالاحتمالاتِ والاعتراضاتِ الحكميّةِ والكلاميّةِ وغيرِها، ولذا، ربّما يتكلّمون بكلمات يشمئزُّ منها الفقيهُ غايةَ الاشمئزاز. ولعدم أنسِهم بطريقةِ الفقاهةِ، يعترضون على أدلّة الفقهِ بأيٍّ احتمال يكون، فلا يكادُ يثبُت عندهم مسألةٌ فقهيّة، ومدارُهم في عملهم وفتواهم لغيرهم على قولِ الفقهاء، وعدمِ الخروج عنه. . . .

وصرفُ العمر في ما ذُكر من العلوم يمنعُ عن التّهذيب، بل وربّما يورثُ القساوةَ كما ورد في الحَديث في معرفة النّحو ونشاهدُ في غيرها،

مع أنّ تهذيب الأخلاقِ من أوجبِ الأشياءِ كما لا يَخفى». [(١)]

وهنا نقطة منهجيّة غَاية في الأَهمّيّة يجَب الإلتفات إليها بالنسـبة إلـى شروط الاجتهاد بصورة عامّة، والمقدارِ المعتبر منها بصورة خاصّة، وهـي أنّنا عندما نقول ـ مثلا ـ: يكفي في شرطِ اللغة الرجوعُ إلى كتـاب مُعتبـر من كتبِها، وكذا في غير اللغة، كالمَنطق أو غيره، فإنّ ذلك لا يعـدُّ قبـولا بتقليدَ المجتهد للّغويّ أو المنطقـيّ المُجتهـد، بـل يُعتبـر فـي المجتهـد الاجتهاد ولا يجوز له التقليد حتّى في المسـائل اللغويّـة أو المنطقيّـة أو غيرهما.

والنكتةُ المتقدمة لم يُشر اليها إلّا النادرُ ممّن كتب في شرائط الاجتهاد، ومن هذا النادر النموذجان التاليان:

الأوّل: الفاضلُ الهنديّ في كشف اللثام

قال ﵀: «ولابُدَّ من أن يعرفَ من لسانِ العربِ والعلومِ الّتي يتوقّف عليها معرفتُه من علم مَتنِ اللغةِ والنحو والتصريف وموارد الاستعمال والحقيقة والمجاز والكناية وما بينَها من التراجيح، ولعلّه أدخلَها في اللغةِ ما يتعلّق بالقرآن المحتاج إليه في الأحكام، وهي ما مرَّ من نحو خمسمائة آية، والسنّة المفتقرة إليها فيها، فلا يلزمه الزيادةُ على ذلك، ولا يضرّ الافتقارُ في كثير من دقائق ذلك إلى الرّجوع إلى الكُتب المُعدّة في العلوم المذكورة، ولكن، لابُدَّ من تتبّع الكتب بحيثُ يحصلُ العلمُ العاديُّ أو الظنّ بأحد ما تردّد فيه، ولا يقتصر على كتاب أو كتابَين كما ترى كثيراً من الفُقهاء يقتصرون في المسألة اللغويّةِ علىً نحوِ الصَّحاحِ

---

(١) الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الاجتهاد والتقليد، ص٣٤٣ـ ٣٤٥.

وحدِه، والنحويّة على نحو المفصّل أو كتابِ سيبويه.

ولابُدَّ مع ذلك من التمهّر والاقتدار الكاملِ، والملكـة القويّـةِ، الّتـي لا يحتاجُ في أكثرها إلى الكتب، وإلّا، لم يَعتَمد على فهمـه وأخطـأ كثيـراً. ومن كان كذلك، علمَ من القرآن والسنّة ما يَحتاج إليه وما لا يحتاجُ إليه إلّا نادراً».[١]

الثاني: الأستاذ الأكبـر، الوحيـد البَهبَهـانيّ فـي رسـالته فـي الاجتهـاد والتقليد

قال ﵀: «وكذا استنادُه إلى قول علماء الرّجال واللّغةِ وأمثالِهما لـيس تقليداً؛ لأنّه لا يستندُ بمجرّد قولهم حتّى يَكون تقَليداً، بـل يبـذل الجهـد في أنّه هل له معارض أم لا؟ فـإذا وَجـدَ المعـارضَ، يبـذلُ جهـدَه فـي التّرجيح والجمع، ويبذل جهدَه في معرفة كون التّرجيح أو الجمع حجّـة أم لا، وبعد معرفة الحجّةِ، يبني عليها، وإذا لم يجد المعارضَ، بنى علـى أصل العَدَم، والظاهرُ كونُهما حُجّة، وكذا كونُ الاستناد إلـى كـون أقـوال هؤلاء حجّة، فإذا عَلمَ حُجّية الكلّ، يعمل، فهذا ليس بتقليد».[٢]

وعلى هذا، فإنَّه في الموارد التي تتضارب فيها الأقوال، يجبُ على المجتهد فيها الاجتهاد بالمعنى المذكور في العبارة السابقة، ولا يكفي فيها أن يأخذَ بأَحَد الأقوال دون ترجيحٍ باجتهاد.

ويشبهُ الكلامَ المتقدّمَ كثيرا ما أورده الشوكانيُّ في الإرشاد، فقال في سياق تعداد شروط المجتهد ـ ولنِعمَ ما قال ـ: «الشرط الثالث:

---

(١)الفاضل الهنديَ، محمّد بن الحسن، كشف اللثام، ج١٠، ص٢٦ـ ٢٧.

(٢)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الاجتهاد والتقليد، ص٣٤٣ـ ٣٤٥.

أن يكون عالماً بلسان العرب، بحيثُ يمكنه تفسيرُ ما ورد في الكتاب والسنّة من الغَريب ونَحوه، ولا يُشترط أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب، بل المعتبرُ أن يكون متمكّنا من استخراجها من مؤلَّفات الأئِمَّة المشتغلين بذلك، وقد قرّبوها أحسنَ تَقريب، وهذَّبوها أبلغَ تَهذيب، ورتبَّوها على حروف المُعجم ترتيباً لا يصعبُ الكشفُ عنه، ولا يبعدُ الاطّلاعُ عليه، وإنَّما يتمكَّن من معرفة معانيها، وخواصّ تراكيبها، وما اشتملت عليه من لطائفِ المزايا، من كان عالماً بعلم النّحو، والصّرف، والمَعاني، والبَيان، حتّى يثبتَ لهُ في كلّ فنٍّ من هذه الفنون مَلَكَة، يستحضرُ بها كلَّ ما يحتاجُ إليه عند وروده عليه؛ فإنّه حينئذلك ينظر في الدليل نظراً صحيحاً، ويستخرجُ منه الأحكام استخراجاً قويّاً.

ومَن جَعلَ المقدارَ المُحتاجَ إليه من هذه الفنون هو معرفةُ مختصرٍ من مختصراتِها، أو كتابٍ متوسَّطٍ من المؤلَّفات الموضوعة فيها، فقد أبعد، بل الاستكثارُ من المُمارسة لها، والتوسُّع في الاطّلاع على مطوّلاتها ممّا يزيدُ المجتهدَ قوّةً في البحث، وبصراً في الاستخراج، وبصيرةً في حصول مطلوبه.

والحاصلُ: أنّه لابُدَّ أن تَثبتَ له الملكةُ القويّةُ في هذه العلوم، وإنّما تثبت هذه الملكةُ بطول المُمارسة، وكثرةِ المُلازمة لشيوخِ هذا الفنّ». [1]

---

(١)الشوكانيّ، محمّد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص٢٠٩.

المبحثُ الثاني

القسمُ الأوَّل من شُروط الاجتهاد

الشروطُ المُعتَبَرةُ من حَيث جِهة الدّلالة وجهة الصدُور معاً

الشرطُ الأوَّل: القابليّة العلميّة والذهنيّة التحليليّة

المطلبُ الأوَّل

التعريفُ بالقابليّة العلميّة

أوَّلاً: توضيحُ المُراد من القابليّة العلميّة

لا نحتاجُ إلى توضيح أنَّ الأساسَ في جميع العمليَات العلميّة، سواء أكانت بسيطةً أم معقّدةً، هي القابليّة العلميّة؛ إذ كيف يمكن ممارسةُ أيّة عمليّة من العمليّات الفكريّة والعقليّة ـ سواءٌ أكانت راجعة إلى جهة الدلالة، أم كانت راجعة إلى جهة الصدور ـ بلا عقلٍ وإدراكٍ وشعورٍ؟!

إنّ مسيرَ عمليّة الاجتهاد والاستنباط مسيرٌ دقيقٌ مليء بالمُنعطفات والمَزالق والمطبّات، وهذا ما رأيناه بصورة عمليّة من خلال ما تقدّم من ممارسة تطبيقيّة واقعيّة لهذه العمليَّة، فلا يتمكّن من اجتياز كلِّ هذه المنعطفاتِ والمساراتِ الملتوية الدّقيقة إلّا من تمتَع بذهن وقّاد سَويّ؛ إذ من المُمكن أن يتمتّع الإنسان بالكثير من مقوّمات التفكير الدقيقة العالية الجودة، إلّا أنّه قد لا يتمكّن من استغلال تلكَ الآلاتِ والأدواتِ بصورةٍ مناُسبة، بحيثُ يصلُ بها إلى طاقتها التشغيليّة القُصوى كما ينبغي.

فكما أنَّ من المُمكن أن يتوفَّر الإنسانُ على جميع قواعدِ اللغةِ العربيّةِ على سبيل المثال ويبقى مع ذلك ضعيفا فيها؛ من ناحية عدم استغلالِهِ لتلكَ القواعدِ بصورةٍ فنيّةٍ صحيحةٍ، فكذلك الأمرُ في عمليّة الاستنباط والاجتهاد؛ فقد يتوفَّر الإنسانُ على جميع العَناصر والقَواعد العامّة

وغيرها، التي لابُدَّ منها في الاستنباط، إلّا أنّه يبقى قاصرا ـ مع ذلك ـ عن بلوغ مرتبة الاجتهاد، وهذا أمرٌ شائعٌ جدّاً في ما نشاهده من دارسي العلوم الشرعيّة على مدى العُصور المختلفة، بل في جميع المجالات العلميّة، وحتّى العمليّة.

قال في المَعالم: «وأن يكونَ له مَلَكةٌ مُستقيمةٌ، وقوّةُ إدراكٍ يقتدرُ بها على اقتناص الفُروع من الأصول، ورَدّ الجزئيّات إلى قواعدِها، والترجيحِ في مَوضع التَّعارض». (١)

ويقول الأستاذ الأكبر، الوحيد البَهبَهانيّ في معرض التوضيح: «أن لا يكون بليدا لا يتفطّن بالمُشكلات والدّقائق، ويقبلُ كلَّ ما يَسمَع، ويميلَ مع كلّ قائل، بل لابُدَّ فيه من حَذاقةٍ وفِطْنةٍ، يعرفُ الحقَّ من الباطل، ويردّ الفروع إلى الأصول، ويدري في كلّ فرع يوجدُ ويُبتلى به أنّه من أيّ أصلٍ يؤخذ، ويُجري مسائلَ أصول الفقه في الآياتِ والأَخبار وغيرِهما، ويدري مَوضعَ الجَرَيان، وقدرَه، وكيفيَّته». (٢)

وقد تقدّم أنَّ (المَلَكة) صفةٌ ذاتُ عُنصرين: موهبةٌ، واكتساب، وتنميةٌ للمَوهبة، فلا هي مُكتسبَة فقط، ولا هي موهوبةٌ فقط، وإنّما تتحقّق للشخص بالاكتساب والموهبة؛ ولابدّ في اكتسابها من الجهد والمُجاهدة في الإحاطة بالمعلومات اللازمة لكلّ علمٍ من العُلوم، ومبادئِه وقواعدِه، وقد قدّمنا قولَ ابنِ خلدون في مقدّمته (مقدّمة تاريخه): «إنَّ الحَذَقَ في العلم، والتفنُّنَ فيه، والاستيلاءَ عليه، إنّما هو بحصولِ مَلَكةٍ في الإحاطة بمبادئِه وقواعدِه، والوقوفِ على مسائلِه، واستنباطِ فروعِه من أصوله، وما

---

(١) العامليّ، الحسن بن زين الدين، معالم الدين في الأصول، ج١، ص٢١.

(٢) الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص ٣٤٠.

لم تحصل هذه الملكةُ، لم يكن الحَذَقُ في ذلك الفنِّ المتناولِ حاصلاً.

وهذه المَلَكَة هي في غير الفَهم والوَعي؛ لأنّا نجدُ فهَمَ المسألة الواحدةِ من الفنّ الواحدِ ووعيَها مُشتركاً بين من شَدا في ذلك الفَنّ، وبين من هو مبتدئٌ فيه، وبين العامّيّ الذي لم يعرف عِلما، وبين العالِم النّحرير، والمَلَكةُ إنّما هي للعالمِ أو الشادي في الفنونِ دونَ من سِواهما، فدلَّ علَى أنّ هذه المَلَكةَ غيرُ الفَهم والوَعي». [1]

قال المحقّق الاصفهانيُّ في الفصول ـ ونعمَ ما قال ـ: «ومنها: أن يكونَ له قوَّةٌ يتمكَّن بها من ردّ الفروع إلى الأصول، على وجهٍ يعتدُّ به عند أهلِ الصّناعة من الفقهاءِ الماهرين، وهي المعبَّرُ عنها بالقوّة القدسيّة، وتحصيلُها أصعبُ من تحصيلِ بقيّة الشرائطِ، بل يتعذَّر في حقّ كثير من الناس، بخلاف بقيّة الشّرائط؛ فإنّها قد تيسّر لهم.

ولِمعاشرةِ أربابِها والمجادلةِ معهم مَدخَلٌ عظيمٌ في حصولِها، كما نبّه عليه الشهيد الثاني، وكثيراً ما يتوهّم فاقدُها أنّه واجدُها؛ لتسارعِ النّفوس إلى حُسن الظنِّ بأنفسِها، فينبغي المراجعةُ إلى أهلِ الخبرة؛ حذراً من الاشتباهِ والإلتباسِ.

ولقد ترى في أبناءِ زماننا من ليس له أهليّةُ تحصيل هذه القوّة فضلاً عن حصولِها له، وهوَ يزعمُ بنفسِه أنّه قد وَجَدَها وظفرَها، بل ربّما يزعمُ بنفسِه أنَّه بلغَ منها الدرجةَ القُصوى، وهو عنها بمراحلَ لا تُحصى.

وإنّما اعتبَرنا في بيان هذه القوّة أن يكون الردُّ على وجه يعتدُّ به عند أهلِ الصناعة؛ احترازاً عن القوّة الّتي يتمكّن بها من الردّ على وجهٍ لا يعتدُّ به عندهم؛ فإنّه لا يكفي في صدقِ عنوانِ الاجتهادِ واقعاً، وإن اكتفى

---

(١)إبن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، ج١، ص٥٤٣.

بها صاحبُها مع اشتباه الحال عَلَيه». [(١)]

وقال السيّدُ الشهيد في مجال كلامنا: «وفي هذا الضوء نعرفُ أنّ البحثّ الفقهيَّ عن العناصر الخاصّة في عمليّة الاستنباط ليس مجرَّدَ عمليّة تجميع، بل هو مجالُ التطبيق للنظريّاتِ الأصوليّة، وتطبيقُ النظريّات العامّةِ له دائماً موهبتُه الخاَصّةُ، ودقّتُه، ومجرّدُ الدقّةِ في النظريّاتِ العامّة لا يُغني عن الدقّة في تطبيقها، ولهذا، نرى أنّ من يدْرُس بعمق النظريّاتِ العامّة في الطبّ يحتاجُ في مجال تطبيقِها على حالةٍ مرضيَّة إلى دقّةٍ وإنتباهٍ كامل، وتفكيرٍ في تطبيق تلكَ النظريّاتِ على المريضِ الذي بَينَ يَدَيه». [(٢)]

وسيأتي مزيدُ توضيح في المطلب التالي.

ثانياً: اعتبارُ هذا الشّرط

وقد تقدّم كلام المصنّف المحقِّق الجَزائريّ عن هذا الشرط واعتبـاره، فقـال: «وبالجملـة: فالمجتهـدُ يحتـاجُ إلـى تحصـيل أدواتٍ كثيـرةٍ فـي الاستنباط، ومع ذلك كلِّه، أن يكون له قدرةٌ ومَلَكة يتمكَّن بها من إرجاع الفروع إلى أُصولها، وهذه هي العُمدة في هذا الباب، وهذه القوّةُ بيـد الله تعالى يؤتيها مَن يَشاء مِن عبادِه عـن وفْـق حِكمتـه، ولكثـرةِ المُجاهَـدَة والمُمارسةِ لأَجلها مَدْخلٌ عظـيمٌ فـي تَحصَـيلها، وَالَّـذِينَ جَاهَـدُوا فِينَـا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ». [(٣)]

---

(١)الأصفهانيّ، محمّد حسين، الفصول الغرويّة، ص٤٠٤.

(٢)الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى)، ص٣٩-٤٤.

(٣)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، ص٥ يمين.

وقد تقدّم الكثيرُ مما يرجع إلى محلّ الكلام حين ذكر المَتن المتقدّم عن الجَزائريّ في الباب الأوّل من هذا الكتاب؛ فذكرنا المرادَ من (المَلَكَة) في اللغة وفي الاصطلاح، وكذا قدّمنا ما ذكره الشهيد الثاني في هذا المَجال؛ من قَوله: «ونورُ العلم لا يقذفُه اللهُ تعالى في القلب المنجَّس بالكُدوراتِ النفسيّةِ والأخلاق الذّميمةِ، كما قال الصادقُ (عليه السلام): ليس العلمُ بكثرة التعلُّم، وإنّما هو نورٌ يَقذفُه اللهُ تعالى في قَلبِ مَنْ يريدُ اللهُ أن يهديّه. ونحوه قال ابنُ مسعود: ليس العلمُ بكثرةِ الرواية، إنّما العلمُ نورٌ يُقذَفُ في القلب.

وبهذا، يعلم أنَّ العلمَ ليسَ هو مجرّدُ استحضار المعلوماتِ الخاصّةِ، وإن كانت هي العلمُ في العرف العامّيّ، وإنّما هو النّورُ المذكورُ، الناشئُ من ذلكَ العلم». [1]

وكذا تقدّم ما ذكره المصنّف في الأنوار النَعمانيـة فـي هـذا المجـال: «وهذا لا يحصل إلّا بقوّةٍ قدسـيّةٍ يمنحُهـا اللهُ سـبحانه لعَبـده، ولا حيلـةَ للعَبد فيها، نعم، للجدِّ والمُجاهدةِ والانقطاعِ إلى الله سبحانَه أثرٌ بـيّنٌ فـي تَحصيلها، كما قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّـهَ لَمَـعَ الْمُحْسِنِينَ﴾». [2]

وقال أيضا في سياق ذكر ترتيب دراسة العلوم للطالب: «هذا كلُّه ترتيب من هو أهلٌ لهذِه العلوم، وله استعدادٌ لتحصيلِها، ونفسٌ قابلةٌ لفهمِها، فأمّا القاصرونَ عن دَركِ هذا المَقام، والممنوعون بالعوائق عن الوصولِ إلى هذا المَرام، فلْيقتَصروا منها على ما يُمكنُهم الوصولُ إليه،

---

(١)الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، ص١٦٧.

(٢)الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانيّة، ج٣، ص٣٢٦.

متدرِّجين فيهِ حسبَ ما دلّلنا عليه». [١]

وقد تعرّض الوحيدُ البَهبَهانيّ في معرض كلامه عن شروط الاجتهاد إلى ما نحن فيه من شَرط، فقال: «أن لا يكونَ مُعْوَجَّ السَّليقةِ؛ فإنّه آفةٌ للحاسّة الباطنة». [٢]

بل هو (أصل الشّرائط) عنده، فيقول: «ومن الشّرائط: القوّة القدسيّة، والمَلَكة القويّة، وهو أصلُ الشّرائط، لو وُجد، ينفعُ باقي الشّرائط، ويُنتفع من الأدلّةِ والأماراتِ والتنبيهاتِ، بل وبأدنى إشارةٍ يتفطّنُ بالاختلالاتِ وعلاجها، بل بأدنى توجُّه من النّفس، يتفطّنُ بالاحتياج إلى الشّرائط، ويدري أنّها لعلاجِ الاختلالاتِ، وأنّ العلاجَ لابُدَّ منه، وأنّه منحصرٌ في الشّرائط، ولو لمْ يوجَد، لم ينفعْ تنبيهٌ للبديهيّاتِ، ولا دليلٌ للنّظريّاتِ، كما نشاهدُ الآن». [٣]

وهذا أمرٌ يمكن تفهُّمه جيّدا؛ بمقتضى أنّ استقامة الفهم هي التي تمكّن الإنسانَ من الإستفادة ممّا بيده من أدواتٍ وإمكانياتٍ وطاقاتٍ، بحيث لولاها، لم يمكن الوصولُ إلى الغايَة التي من أجلها كانَ تحصيلُ تلك المقدّمات.

وكذا تعرّض المحقّقُ النراقيُّ مفَصّلاً إلى هذا الشرط، فجاء بما لم يجئ به غيره، ومن ذلك تعرُّضُه الى طريقة تشخيص الاعوجاج، فقال: «وطريقُ مَعرفة الاعوجاج: العرضُ على أَفهام الفُقهاء واجتهاداتِهم؛ فإنْ وَجَد فهمَه واجتهادَه وافقَ طريقةَ الفقهاء، فلْيَحمَد اللّهَ، ويشكرْه، وإن

---

(١) الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج٣، ص٣٢٧.

(٢) الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص٣٣٧.

(٣) المصدر السابق.

وجدَه مخالفا، فليتّهم نفسَه، كما أنّ من رأى الأشياء خُضرا، فيقول له أولو الأبصارِ السّليمة: ليس فيها خُضرةٌ ـ يجزم بأنّ عينَه مَئُوفَةٌ مغشوشةٌ.

لكنْ، ربّما يلقي الشّيطانُ في قلوبهم أنَّ موافقةَ الفُقهاء تَقليدٌ لهم، وهو حرامٌ ونقصُ فَضيلةٍ، فلابدّ من المخالفة حتّى يصير الإنسان مجتهداً فاضلاً، ولا يدري أنّ هذا غرورٌ من الشيطان، وأنّ حالَه حينئذ حالُ ذي العَين المئوفةِ، أو الذّائقةِ المئوفةِ، أو غيرِ ذلك حينما قالوا له: ليس هاهُنا خُضرةٌ أو مَرارةٌ أو غيرُ ذلك، فيقول لَهم: أنا أرى خُضرةً، ولا أقلّدُكم فأفعلُ الحرام، وتكونون أفضلَ منّي». [1]

ومن جميل ما ذكره هنا قولُه: «أن لا يكون له حدّةُ ذِهن زائدةٍ، بحيث لا يقفُ ولا يجزمُ بشيء». [2]

ثالثاً: تعبيرات أخرى عن هذا الشرط

وبما قدّمناه، من كلمات وتوضيح وممارسة تطبيقية لعملية الاستنباط والاستدلال الفقهي ودقتها وتنوع عناصرها وفنونها، لا أظنّ أنّنا بحاجة إلى التفتيش عمّن يشترط هذا الشرط، وعن كلامه؛ فإنّه شرط ضمنيٌّ أساسٌ قد يكون البعض قد اعتبره أمراً مفروغاً عنه في الاجتهاد، كما هو شرطٌ في بلوغِ أيّة مرتبةٍ في العلوم الأخرى، ففي الحقيقة: هذا الشرط لا يختصّ بالفَقاهة والاجتهاد كما هو واضح.

وعلى الرّغم من ذلك، لا بأس بالتعرُّض إلى بعض ما له علاقةٌ بالمقام من تَعبيرات؛ فقد عبّرَ بعضُهم عن هذا الشرط بقوله: «جودةُ

---

(١)المصدر السابق، ص ٣٣٨.

(٢)المصدر السابق، ص ٣٤٠. وسيأتي حين الكلام عن اشتراط الفهم والتعامل العرفيّ مع النصوص والأدلّة مزيد كلام يرتبط بما نحن فيه.

القريحة، وكثرةُ الإصابة؛ فلا تصلح فتيا الغبيّ، والمغفّل، ولا من كثُرَ غلطُه»[(١)].

وعبّر عن ذلك السُّبْكِيُّ[(٢)] والمَرْداويُّ[(٣)] من السنّة بكونه «فقيه النفس»، أي: أن يكون بطبعه شديدَ الفهمِ بالطبع لمقاصدِ الكلام، صادقَ الحكم على الأشياء. أي: أن يكونَ له استعدادٌ فطريٌّ يؤهّلُه للاجتهاد. [(٤)]

ونُقل التعبير بـ «جودة القَريحة» عن الشافعيّ؛ إذ قيل: إنّه رُوي عنه أنّه قال: «لا يحلُّ لأَحَدٍ أن يُفتيَ في دين الله إلّا رجلاً عارفاً بكتاب الله، بصيراً بحديث رسول الله، بصيراً باللغة الفُصحى، والشّعر الجَيد، وما يحتاج إليهما في فَهمِ القُرآن والسنّة، ويكون مع هذا مُشْرِفاً على اختلاف أهلِ الأمصار، وتكونُ له قريحةٌ وَقّادة. فإنْ كان هذا، فله أن يفتيَ في الحَلال والحَرام، وإن لم يكن هكذا، فليسَ له أن يُفتي»[(٥)].

وذكر في هذا المجال أيضا: «رَصانةُ الفكر، وجودةُ المُلاحظة، والتأنّي في الفَتوى، والتثبُّت في ما يَجتهد فيه، وأخذُ الحيطة في ما يطلقُه من أقوال.

---

(١)الأشقر، محمّد سليمان، الفُتيا ومناهج الإفتاء، ص ٢٨.

(٢)العطّار الشافعيّ، حسن بن محمّد، جَمعُ الجوامع في حاشية العطّار على شرح الجلال المحليّ على جَمع الجوامع، ج٢، ص٤٢٢.

(٣)المرداويّ، علي بن سليمان، التحبير شرح التّحرير في أصول الفقه، ج٨، ص ٣٨٧٠.

(٤)أنظر: العطّار الشافعيّ، حسن بن محمّد، حاشية العطّار على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع، ج٢، ص٤٢٢. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، التخريج عند الفقهاء والأصوليّين، ص٣٢٥.

(٥)نقلا عن: مخلوف، حَسَنَين، فتاوى شرعيّة، ج١، ص٦ـ ٧.

وهذه صفاتٌ يلزم وجودُها في من يتصدّى للإجتهاد والافتاء؛ إذ إنّ من كان ناقصاً في فَهمه، أو متّصفاً بالغفلة، أو معروفاً بالعَجَلةِ في فتواه والتسرُّع بالإجابة عمّا يُسأل عنه، دون أن يتثبّت ذلك، فقَدَ أوَّل أسباب التوفيق، وحَريٌّ بمَن فقدَ أوَّلَها ألّا يحالفَه الحظُّ في وُجدان آخرها، وألّا ينالَ في آخر المَطافِ غايتَه التي قَصدَها». [1]

وقيل أيضا: «ينبغي للفقيه أن يكون قويَّ الاستنباط، جيّدَ المُلاحظة، رَصينَ الفكر، صَحيح الإعتبار، صاحبَ أناةٍ وتؤدةٍ، وأخا استثباتٍ، وتركِ عَجَلةٍ، بصيراً في المَصلحة.. . صادقاً عن فَسادِ التأويلات. . ولا يكون ممّن غلَبت عليه الغفلةُ، ولا موصوفاً بقلّة الضَّبط، أو منعوتاً بنقص الفَهم».[2]

وذُكر أيضاً أنَّ فقهَ النفس إنّما هو غريزةٌ لا تتعلَّق بالاكتساب. [3]

قال في البرهان: «ثمّ يُشترط ـ وراءَ ذلك كلِّه ـ فقهُ النفس، فهو رأس مال المجتهد، ولا يتأتّى كسبُه؛ فإنْ جُبلَ على ذلك، فهو المراد، وإلّا، فلا يتأتّى تحصيله بحفظ الكتب. . . . وفقهُ النّفس هو الدُّستور». [4]

رابعا: صوَرُ انحراف عمليّة التفكير وعدمِ استقامَتها

بالتأمّل بما تقدّم من كلمات الفريقين في الشرط محلّ الكلام، يمكن تشخيصُ عدّة صورٍ لما يمكن أن يقعَ في عمليّة التفكير من انحرافاتٍ عن خطّها المستقيمِ المطلوب.

---

(١)الخطيب البغداديّ، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقّه، ج٢، ص١٥٨.

(٢)المصدر السابق.

(٣)أنظر: السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، ج١، ص٤٣.

(٤)البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين، عبد الملك، ج٢، ١٣٣٢ـ ١٣٣٣. وقد تقدم ما يشبه هذا الكلام.

إلّا أنَّ من اللافت للنظر في المقام، هـو مـا ذكـره المحقّقـان: النراقـيّ والبَهبَهانيّ وغيرهما في ما نحن فيـه؛ إذ ذهبـا إلـى أنَّ هنـاك صـورتَين لانحراف السَّليقة واعوجاجِها، هما:

الأولى: الانحراف الذاتيّ

بأن يكون الانحرافُ ناشئاً عن وجود الخلل في الذهن من الأساس.

قال الوحيد البَهبَهانيّ: «قسمٌ يكونُ ذاتيّا». [(١)]

وأشار النراقيُّ إلى ذلك أيضا في المناهج. [(٢)]

ويشبه هذا الكلام ما تقدّم قبل قليل في فقه الـنفس؛ مـن كونِـه أمـراً جبلّيّاً لا يُكتسب.

وقد يشير الى ذلك أيضا ما نقلناه عن الجزائريٍّ قبل قليل؛ وهو قوله: «فأمّا القاصرونَ عن دَركِ هذا المَقام، والممنوعون بالعوائقِ عن الوصولِ إلى هذا المَرام، فلْيقتَصروا منها على ما يُمكنُهم الوصولُ إليه، متدرِّجينَ فيهِ حسبَ ما دلّلنا عليه». [(٣)]

إذ تعبيره «فأمّا القاصرونَ عن دَركِ هذا المَقـام»، وجعلـه فـي مقابـل قوله الآخر: « والممنوعون بالعوائقِ عن الوصولِ إلى هذا المَرام»، يحتمل المعنى الذي نحن فيه من الانحرافِ الذاتيّ.

والصحيح: إنّه ليس هناك انحرافٌ ذاتيٌّ للسليقة التي نتكلّم عنها، فمع أنّ اللهَ تباركَ وتعالى قد خلقَ الناسَ متفاوتينَ في قابليّاتهم وإمكانيّـاتهم الذهنيّة، إلّا أنّه تعالى خلقَ الإنسان مفكّرا، قال الشيخ المظفَّر يرحمه الله:

---

(١)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص ٣٣٧.

(٢)النَّراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص٣٣٧ـ ٣٣٨.

(٣)الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج٣، ص٣٢٧.

«خلَقَ اللهُ الإنسانَ مَفطوراً على النُّطق، وجَعلَ اللسانَ آلـةً يُنطـقُ بهـا، ولكن ـ مع ذلك ـ يحتاجُ إلى ما يقوّم نطقَه ويصلحَه؛ ليكون كلامُه على طبق اللغةِ التي يتعلّمها، من ناحية هيئـات الألفـاظ وموادّهـا: فيحتـاج ـ أولاًـ إلى المدرّب الذي يعوّده على ممارستها، وـــ ثانيـاً ـــ إلـى قـانون يرجع إليه يعصمُ لسانَه عن الخَطأ. وذلك هو النّحو والصّرف.

وكذلك خلق الله الإنسان مفطوراً على التّفكير بما منَحَه من قوّة عاقلة مفكّرة، لا كالعجماوات. ولكن ـ مع ذلك ـ نجدُه كثيرَ الخَطأ في أفكاره: فيحسَب ما ليس بعلّةٍ علّةً، وما ليس بنتيجة لأفكاره نتيجةً، وما ليس ببُرهان بُرهاناً، وقد يعتقدُ بأمر فاسدٍ أو صحيح من مقدّمات فاسدةٍ. . . وهكذا. فهوـ إذن ـ بحاجة إلى ما يصحّح أفكارَه ويرشدَه إلى طريق الاستنتاج الصحيح، ويدرِّبه على تنظيم أفكارِه وتعديلها. وقد ذكروا أنّ علمَ المنطق هو الأداة التي يستعينُ بها الإنسان على العِصمة من الخطأ، وترشده إلى تصحيح أفكاره». [1]

والحقيقة: إنّه كلام جميل جدّاً من ناحية، ومنطقيّ جدّاً من ناحيةٍ ثانيةٍ، يلتقي في جميع جَنَباته مع النظريّات الحديثة في التعليم والتفكير.

نعم ـ كما تقدّم ـ فإنّه تعالى خلقَ الناسَ متفاوتينَ في مستوى القابليات، إلّا أنّنا نرى أنّ من قد يُعدُّ من ذوي القابليّات العالية لا يفقه شيئاً في بعض المَجالات، وبالعكس؛ فنرى من يعدُّ من فقراء الحال في القابليّة في جنبةٍ، نراه عالي القابليّة في مجالات أخرى.

وأمّا إذا كان الكلام في مجال الفقه والاستنباط، فقد يكون لكلام العلَمَين وجهٌ كما هو واضح؛ فإنّه مجالٌ خاصٌّ كغيره من المجالات، بل

---

(١)المظفّر، محمّد رضا، المنطق، ص٥ وما بعدها.

هو من المجالات المعقَّدة الدقيقة التي تحتاج إلى نوع خاصٍّ من القابليّة، وهذا ممّا لا شكّ فيه ولا ريب.

الثانية: الانحرافُ العرضيّ (المكتسب)

وأمّا النوعُ الثاني من الانحراف، فهو النوعُ الرائجُ منه، وهو عادة مّا يكون لعواملَ خارجيّةٍ تؤثِّر على فهم الإنسان، وموضوعيّته، ووجهة تفكيره، من قبيل العواملِ العاطفيّةِ والتاريخيّة التي تُخرج الباحث عن الموضوعيّة، فضلاً عن كونه مجتهداً موضوعيّاً. وقد يكون لعدم أخذ بعض ما له دخل في الفكرة والموقف منها بنظر الإعتبار.

وقد عدَّ الوحيد البَهبَهانيّ هذا النوع من الانحراف انحرافاً عرضيّاً[(١)]، وتبعه النراقيُّ في ذلك.[(٢)]

المطلب الثاني

الذهنيّة التحليليَّة (القدرة على ردِّ الفَرع إلى الأصل)

أوَّلاً: التعريف بالذهنيّة التحليليّة

ومن جملة الشروط الأساسيّة التي لا مجالَ للتنازل عنها والكلام فيها في الاجتهاد والفقاهة، هو شرط الذهنيّة التحليليّة، أو ما يعبّر عنه في الإصطلاح بالقدرة على اصطياد النظريّات والكُلّيّاتِ وتأصيلها وتأسيسِها من جهة، وبالقدرةِ على تطبيق تلك النظريّات والقواعد في مواردها الصحيحة، أو ما يسمّى على أَلسن الأصوليّين والفُقهاء بالقدرة على ردِّ الفروع إلى الأصول بطريقةٍ صحيحةٍ، فهو قاعدةُ الاجتهاد الأساسيّة، والعنصرُ المصيريُّ في نتائجها، ولكن، بما أنّ القواعدَ ذاتُ تنوّع كبير،

---

(١)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص ٣٣٧.

(٢)النَّراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص ٢٣٧ـ ٢٣٨.

ومفاهيمَ متفاوتــة تُســتخدم فــي ميــادين متعــدّدة، فــإنَّ اســتخدامَها فــي عمليّات الاجتهاد أمرٌ حسّاس ودقيقٌ جدا، يحتاجُ إلى الكثير من التركيــز والتحليل، وجملة أخرى كثيرة مــن العمليّــات العلميّــة الدقيقــة، وطبــق حساباتٍ غاية في الدقّة، وممّا يحتاج إلى إعمال النظر والتشقيق والتعامل مع آليّاتٍ مختلفة متنوّعة من آليّات البحث العلميّ الدقيق.

ومن الواضح دخالة هذا الشرط في العمليّات المختلفة التي يقوم بهــا المجتهد للوصول الى هدفه، سواءٌ أكانت تلك العمليات راجعة إلى جهة الدلالة، أم كانت راجعة إلى جهة الصدور؛ إذ وإن كان مــن الصــحيح أن هناك علوما خاصة بالحديث مثلاً كما سيأتي في اشــتراط العلــم بعلمــي الرجال والدراية، إلا ان الموجود في هذين العلمين يبقى مجموعــة مــن المعلومات والقواعد التي تحتاج الى ذهنيــة تحليليــة لإدراكهــا أوّلا ، ثــم اتخاذ موقف فني منها ثانياً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، نحتاج الى الذهنيّة التحليليّة لتحليل عناصر النصّ الوارد؛ فإنّها نعم الطريقة الى اتّخــاذ موقــفٍ مــن الصــدور؛ بعد تعقّل هذه العناصر، ومقارنتها بمجموعة الثوابــت التــي تعــدُّ معــاييرَ ومقاييسَ لصحّة الصدور من المعصوم مثلاً.

ولربّما لا يتبيّن أهميّة هذا الشّرط مهما تكلّمنا عنه وبينّــاه، فــلا يتبــيّن أهميّته وتوقّف عمليّة الاســتنباط عليــه إلّــا مــن خــلال نمــاذج تطبيقيّــة لعمليّات الاستنباط التي يمارسها الفقيه فــي عملــه، ولهــذا، قــدّمنا هــذه النماذج في الباب الثاني؛ حيث اتّضاح الدقّة والتنوّع والحاجة إلى مقــدار كبير جدا من الذهنيّة التحليليّة على المستويين: الصدور والدلالة.

فكما رأينا من خلال الممارسات التي تقــدّمت، أنَّ الفقيــه الممــارس خلال العمليَّة يحتاج دائما إلى الرجوع إلى أصناف متنوّعة مــن القواعــد

التي نقّحها واصطادها وأصّلها في علوم مختلفة، كعلم الأصول والعناصر المشتركة التي تنقّح فيه، والعلوم المختلفة الأخرى المسؤولة عن تنقيح العناصر الخاصّة وجعلِها في خدمة الفقيه المستنبط، كالمسائلِ اللغويّة التي تنقّح في علوم اللغة، والمسائل والقواعد الرجاليّة التي تنقّح في علم الرجال، ومسائل الدراية المختلفة التي تنقّح في علم الدراية، والمسائل المنطقيّة التي ينقّحها في علم المنطق، إلى غير ذلك من قواعد خاصّة تنقّحُ في علوم الفلسفة والمنطق والحديث والتفسيرِ، بل وحتّى العلوم الحديثة أيضا، لا سيّما علم الطبّ، لكثرة ما يبتلى به إنسان اليوم من مسائل لها صميمُ العلاقة بهذا العلم، كالتلقيح الصناعيّ، والاستنساخ، وزراعة الأعضاء، إلى غير ذلك من مسائل طبيّة متنوّعة.

قال الزركشيُّ في البحر المحيط:

«فصل في تحليل الحجج:

ليس يكفي في حصولُ المَلَكَة على شيء تعرفُه، بل لابُدَّ مع ذلك من الارتياض في مباشرته، فلذلكَ، إنّما تصيرُ للفقيه مَلَكةُ الاحتجاج واستنباطِ المسائلِ أن يرتاضَ في أقوالِ العُلماء وما أتَوا به في كتبهم. وربّما أغناهُ ذلك عن العَناء في مسائلَ كثيرةٍ.

وإنّما ينتفع بذلك إذا تمكّن من معرفة الصّحيح من تلك الأقوالِ من فاسدِها، وممّا يعينُه على ذلك: أن تكونَ له قوّة على تحليل ما في الكتاب، وردّه إلى الحجج، فما وافقَ منها التأليفَ الصوابَ، فهو صوابٌ، وما خرج عن ذلكَ، فهو فاسدٌ، وما أشكل أمرُه، توقّف فيه». [1]

---

(١)الزركشيّ، محمّد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ج٨، ص٢٦٦.

ثانياً: أهميّة الذهنيّة التحليليّة في عمليّة الاستنباط

إنَّ جميع العلوم إنّما تقدم للفقيه مجموعةً من القواعد والعناصر التي لا غنى له عنها في عمليّات الاستنباط، الأمرُ الشبيهُ بتوفيرِ الأدواتِ المناسبة للنجّار لمزاولة النّجارة، والطبيبِ لمزاولة الطبِّ، والمعلّم في ممارسة التّعليم مثلاً.

ومن الواضح، أنّ تنقيحَ تلك القواعد المختلفة لن يكونَ مُمكناً من الأساس، ولن يكون له أيّةُ فائدة بعد تأسيسِه وتنقيحِه ما لم يتوفَّر لمن يريد الاستنباط قدرةٌ عقليّة، وسليقةٌ فنيّةٌ، وذهنيّةٌ تحليليّةٌ، يتمكّن من خلالها من تشخيص القاعدة التي تفيده في هذه العمليَّة أو تلك من عمليّات الاستنباط، وتمييزها عن غيرها، وهذا ما لا سبيلَ إليه بدون التمكُّن من تشخيص أنَّ محلَّ الكلام والبحث هو مصداق من هذه القاعدة أو تلك من القواعد المختلفة في العلوم المتنوّعة المختلفة.

وتشخيص القاعدة التي يحتاج إليها الفقيهُ في هذه المسألة أو تلك، وتشخيص أنَّ محلَّ البحث مصداقٌ من مصاديق هذه القاعدة دون تلك، ليس أمرا هيّنا أبدا؛ إذ أنَّه بدوره يحتاجُ إلى مجموعة من الآليّات الدقيقة التي يجب على الفقيه أن يتوفّر عليها؛ إذ قد يكون الشّبهُ شديداً بين القواعد، كالشّبه بين قاعدة اليَقينِ وقاعدةِ الإستصحابِ مثلاً، وهو ما يطرح في علم الأصول، أو كالتردّد بين كون المورد من مصاديق الشكّ في التكليف لتجريَ البراءةُ، أم من الشكّ في المكلَّف به فلا تجري، وغير ذلك من المصاديق المختلفة الكثيرة.

وما يزيد من أهميّة الشرط محلّ الكلام، هو اختلاف القواعد التي يجب على من يزاول عمليّة الاستنباط الرجوع إليها في المسألة الواحدة؛ إذ لا يتمُّ لعمليّة الاستنباط النجاح إلّا بالرجوع إلى جملة كثيرة متنوّعة

من القواعد والأصول التي نقّحها المختصّ في مجاله، ليتمكّن المستنبط من الرجوع إليها واستثمارها في عمله، فتكون النتيجة النهائيّة في المسألة، وبيان الموقف الشرعيّ في موضوع مّا، أمراً تابعاً لنتيجة تفاعل بين عناصر مشتركة وخاصّة متنوّعة كثيرة، بحيث يعتبرُ الخطأُ والاشتباه في واحد من تلك العناصر كافياً لقلب نتيجة المسألة وحكمها من السلب إلى الايجاب أو العكس مثلاً.

ثالثاً: إعتبار الذهنيّة التحليليّة في الاجتهاد

ولا أعتقد أنَّ هذا الشرطَ بالطريقة التي بيّنّاه بها من جهة، وبعد ما تقدّم بالتفصيل من الطريقة الفنيّة لاستنباط ومراحلها من جهة ثانية، وبعد ما تقدّم من تطبيق عمليٍّ لهذه العمليَّة من جهة ثالثة، وغيرها من الجهات، لم تتّضح أهميّته بعد للمجتهد، فلم يبقَ في أهميّته أدنى شكّ أو ريب، بل هو من جملة أهمّ الأسُس التي يبنى عليها الاجتهاد بجميع ما فيه من عمليّات بسيطة أو معقّدة راجعة الى جهة الدلالة أم جهة الصدور كما تقدّم، وكما اتّضح.

وعلاوةً على ما تقدّم من الجهات، فقد صرّح بهذا الشرط جماعةٌ من أصوليّي السنّة والشّيعة[1]، وقال المحقّق النراقيُّ معقّباً على عدم الانحراف والاعوجاج في السّليقة: «. . . ويكون ردُّه إلى الأصل صَحيحاً غالباً عندهم، وإن لم يكن الأصلُ مقبولاً عند البعض». [2]

وكذا أُلِّفت كتبٌ كثيرةٌ تحت عنوان (تخريجُ الفروع على الأصول) أو

---

(١)النَّراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص ٢٦٤. الغزالي، محمّد بن محمّد، المُستصفى في علم الأصول، ج٢، ص٢٠٢.

(٢)النَّراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص ٢٦٤.

(تطبيقات القواعد)، أو ما يشابه ذلك من عناوين، وخاصّة في علم الأصول، بحيث تُذكر القاعدة الأصوليّة أو الفقهيّة، وآراءُ العلماء فيها، دون الخوض في أدلّة كلٍّ مَذهب، ثمّ يفرَّع عليها بعضُ الفروع الفقهيّة، إمّا على مذهب معيَّن، وإمّا مع المُقارنة بين مذهبَين مختلفين. [١]

(١)أنظر مثلا: الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، التخريج عند الفقهاء والأصوليّين (دراسة نظريّة تطبيقيّة تأصيليّة). والكتاب دراسة جميلة جدّا عن التخريج، وحقيقته، وأقسامه الثلاثة، علاوةً على جملةٍ من التطبيقات. أنظر أيضاً: النّملة، عبد الكريم، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح.

الشّرط الثاني

المَنهجُ العلميّ

أوّلاً: المَنهج العامّ

١. علمُ المَنطق

إنتهينا من الكلام عن الشّرط الأوّل من شروط الاجتهاد، وهو القابليّة العقليّة والذهنيّة التحليليّة، ونتعرّض الآن إلى الشّرط الثاني من تلك الشروط، وهو المنهج العلميّ، بادئين بالمنهج العامّ، الذي يمثّل علمُ المنطق أهمَّ فروعه.

المطلبُ الأوَّل

التعريفُ بالمنهج العلميّ

المنهجُ في اللغة: الطريقُ الواضح، وأمّا في الإصطلاح العلميّ، فقد عُرّف بتعاريفَ عديدةٍ، منها: «جُهدٌ منظَّمٌ وموجَّهٌ بغرض التوصُّل إلى حُلول للمشكلات». [1]

ومهما كان المقصودُ بالتعاريفِ المذكورةِ في هذا المجال، فإنَّ حاصل تلك التعاريف هو أنَّ المنهجَ: مجموعةٌ من القواعدِ العامّة يعتَمدُها الباحث في تنظيم ما لديه من أفكار أو معلوماتٍ، من أجلِ أن توصلَه إلى النتيجة المطلوبة، وعليه، فالمنهج هو الخطوات المنظَّمَةَ التي يتّبعها الباحث أو الدارس في معالجة الموضوعات التي يقوم بدراستها، إلى أن يصل إلى نتيجة معيَّنة.

---

(١)أنظر أيضا: غرايبه، فوزي وزملاؤه، أساليب البحث العلمي، ص٥. أنظر للإطلاع على تعريفات أخرى: بدر، أحمد، أصول البحث العلمي ومناهجه، ص١٨. أنظر أيضا: أونجل، اركان، مفهوم البحث العلمي، ص ١٤٨. ملحس، ثريّا، منهج البحوث العلميّة للطلاب الجامعيّين، ص ٢٤.

وتعدُّ دراسة المناهج مـن أخصـب الدراسـات الحديثـة ذاتِ الفائـدة الكُبرى في متابعة تطوّر العلوم من ناحية، وفي دفعها للإمـام مـن ناحيـة أخرى؛ فإنَّ تقدم البحث العلميَّ رهين بالمنهج، وبـذلك يمكـن تفسـير الأدوار المتفاوتة لتطوّرات المعرفةِ، ومنها المـدارس الفقهيّـةُ والأصـوليّةُ وغيرُها من المدارس.

بل العلمُ لا يكون علماً إلّا بالمنهج الذي يسـتخدمُه؛ فـالمنهجُ للعلـوم كالأساس للبناء، إذ يؤدّي عدمُه إلى الاضطراب والتبعثر وعـدمِ التوصـل إلى نتائج صحيحة؛ لتعارض القضايا وتبعثرها، واختلاف المسائل.

وباتّضاح المراد من المنهج، لا يبقى أيُّ شكٍّ في ضرورته، كما لا يبقى أيُّ كلام في أهميّته في الدراساتِ والأبحاثِ العلميّة بشتّى أنواعِها ومجالاتِها؛ فإنَّ التقدّم في البحث العلميّ رهنٌ بالمنهج والطريقة؛ فإنْ غابَ المنهج، خضعَ البحثُ للعشوائيّة، وأضحَت المعرفةُ غيرَ عمليّة، وما انتكست مسيرةُ البحث العلميّ إلّا بسبب النقص في تطبيق المناهجِ العلميّة، أو لتخلُّف أدواتِ تلكَ المناهجِ عن التعامل الفنيّ المطلوب مع موضوع البحث، ولا يختلف العالِم عن الإنسان العاديّ عندما يسلكان طرقاً لتحصيل المعرفة إلّا في أنَّ الأوَّلَ يتبعُ برنامجاً محدّداً يؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة، مستعيناً بمجموعةِ قواعدَ تُهيمن على سير العَقل وتحدّد عمليّاته حتّى يصلَ إلى نتيجةٍ معلومة. [١]

إنَّ البحثَ العلميَّ ضرورةٌ قائمة لكلِّ إنسان مهما كان علمُه أو مركزُه؛ لأنَّ مشكلاتِ الحياةِ اليوميّة تتطلَّب تفكيراً ومنهجاً علميّاً لحلّها. [٢]

---

(١)أنظر: محمّد، محمّد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلميّ، ص١٣.

(٢)أنظر: المرعشليّ، يوسف، أصول كتابة البحث العلميّ وتحقيق المطبوعات، ص١٦. العزّاويّ، رحيم، مقدّمة في منهج البحث العلميّ، ص ٢١ـ ٢٢.

إنّ مجرّد التأمّل في ما تقدّم من ممارسة تطبيقيّة لعمليّة الاستنباط ومراحلها وما يشاركُ فيها من عناصرَ غايةٍ في الكثرة وغايةٍ في التنوّع، لا يدع أيُّ مجال للشكّ في ضرورة المنهج في الاجتهاد؛ إذ لن يخطو الإنسانُ خُطوة واحدة تجاه مَلَكَة الاستنباط بدون المنهج.

المطلبُ الثاني

إنقسام المنهج العلميّ إلى المنهج العامّ والخاصّ

يُقسَّم المنهج تقسيماً أوّليّاً إلى قسمَين، هما:

أ. المنهجُ التلقائيُّ

ويراد به ما يزاوله عامّةُ الناس في تفكيرهم وأعمالهم من دون أن يكون هناك التفاتٌ منهم إليه، أو خطّةٌ واضحةٌ ثابتةٌ في أذهانهم له، وإنّما يأتيهم عفواً، ووفقَ ما يمليه الظّرف.

ب. المنهج التأمليُّ

وهو ما نصطلح عليه بالمنهج محلّ الكلام، وسُمّي بالتأمليّ لأنّه جاء نتيجةَ التأمّل الفكريّ، الذي أدّى إلى وضع قواعدِه وأصولِه. [1]

وهو ينقسم إلى قسمَين رئيسين، هما:

١. المنهجُ العامّ

ويعرف بالمنهج المنطقيّ أيضا. وهو: القواعدُ المنهجيّةُ العامّة التي يرجع إليها عند البحث في أيّ حقلٍ من حقول نوع عامٍّ من أنواع المعرفة.

٢. المنهجُ الخاصّ

ويسمّى المنهج الفنيُّ أيضا. وهي: مجموعة من القواعد وُضعت لتُستخدم في حقل خاصٍّ من حقول المعرفة، أو علمٍ خاصٍّ من

---

(١)أنظر: الفضليّ، عبد الهادي، أصول البحث العلميّ، ص ٥١ـ ٦٦.

العلوم.[١]

ومن المناهج العامّة سنتناول علمَ المنطق ومسألة الذهنيّة العرفيّـة فـي التعامل مع النصوص.

وأما المنهج الخاصُّ، فسنتناول فيه علمَ الأصول، الـذي يُعـدُّ المـنهج الخاصّ لعلم الفقه، إذ يعلّم الفقيهَ كيفيّةَ التعامُل مع المعلومـاتِ اللازمـةِ في البحث الفقهيّ، ويهيّئُ له القواعد اللازمة لذلك التعامل.

المطلب الثالث

علمُ المنطق

قبلَ الكلام في شرطيّة علم المنطق أو عدم شرطيّته في الاجتهاد، لا بأس بمقدّمة مختصرة في التعريف بهذا العلم، وبعض ما يتناوله من مباحث.

أوَّلاً: التعريف بعلم المنطق

للتعريف بعلم المنطق، فلنتسلسل معا في المباحث التالية:

١. المنطق والفكر

خلقَ اللهُ الإنسانَ مفطورا على التفكير؛ بما منحه من قوّةٍ عاقلةٍ مفكِّرةٍ، إلّا أنّه ـ مع ذلك ـ كثيرُ الخطأ في أفكاره؛: فيحسب ما لـيس بعلّـة علّـة، وما ليس بنتيجة لأفكاره نتيجةً، وما ليسَ ببرهان برهاناً، وقد يعتقـد بـأمر فاسد أو صحيح من مقدِّمات فاسدة، وهكذا. ولهذا، كان بحاجة إلـى مـا يصحِّحُ أفكاره، ويرشدُه إلى طريـق الإسـتنتاج الصـحيح، ويدرِّبـه علـى تنظيم أفكاره وتعديلِها. وهذا هو ما يقومُ به علم المنطق.[٢]

---

(١)أنظر: المصدر السابق.

(٢)أنظر: المظفر، محمّد رضا، المنطق، ص٧.

٢. الحاجة إلى علم المنطق

إذن، فحاجتنا إلى المنطق تصحيح أفكارنا. وما أعظمها من حاجة!

٣. التعريف بعلم المنطق

عرّفوا علمَ المنطق بأنّه: «آلةٌ قانونيّةٌ تعصمُ مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفِكر» [١]. فانظر إلى كلمة (مراعاتُها)، واعرف السرَّ فيها؛ فليس كلُّ من تعلم المنطق عصم عن الخطأ في الفكر، وكذا أنّه ليس كلّ من تعلّم النحوَ عُصم عن الخَطأ في اللسان، بل لابدّ من مراعاةِ القواعد وملاحظتِها عند الحاجة، ليعصم ذهنه أو لسانه. [٢]

٤. موضوع علم المنطق

ممّا سبق بيانُه، يمكن أن نقول بأنَّ موضوعَ المنطق: التعريفُ، والاستدلالُ، ومناهجُ البحث.

توضيح ذلك:

يهيّئُ لنا علمُ المنطق قواعدَ التّعريف بالأشياء إذا احتجنا الى تعريف بها، وقواعدَ الاستدلال عندما نحتاج إلى الإستدلال، وقواعدَ المنهجة عندما نحتاج إليها، أو طريقةَ البحث العلمي. فيعلِّمنا:

١ـ كيفية التعريف بالأشياء تعريفاً يبيّن حقيقتها، أو يوضّح معناها.

٢ـ كيفية الاستدلال على صحّة الفكرة أو خطئِها.

٣ـ كيفيّة البحث في المَعلومات أو عنها بحثا منظّما يبعد الخطأ.

٥. فائدة علم المنطق

بما تقدّم، تظهر جليّاً قيمةُ المنطق وفائدتُه، ومنها:

---

(١)أنظر: المصدر السابق، ص٨.

(٢)أنظر: المصدر السابق.

١ـ سلامة التفكير وما يصل إليه من نتائج، فالمنطق قواعدُ عامّة تهيّـئُ للإنسان مجالَ التّفكيرِ الصحيحِ متى سارَ على ضوئِها. ومن هنا، عُدّ علـم المنطق الأساسَ الوحيدَ والمنطلقَ الأوَّلَ لجميع المَعارف البشـريّة، ولـذا سموا هذا العلم (الميزان) و(المعيار) من الـوزن والعِيـار ، وسـمّوه بأنـه (خادم العلوم)، حتى علم الجبر الذي يشبّه هذا العلمُ بـه، يرتكـز حـلّ مسائله وقضاياه على علم المنطق. [1]

٢ـ نقد الأفكار والنظريّات العلميّة، فتتبيّن أنواعَ الخطأ الواقع فيها، وسببه.

٣ـ التمييز بين المناهج العلميّة السّليمةِ وغيرِ السليمة.

٤ـ التفريق بين قوانين العلوم المختلفة، والمقارنة بينها؛ ببيـان مـواطن الإلتقاء والشبه بينها، ومواطن الإختلاف والإفتراق.

٥ـ كما لا ننسى قيمةَ المنطقِ العاليـةِ فـي تكـوينِ اللغـةِ التخصّصـيّة للكثير من العلوم الهامّة في ممارَسـةٍ آمنـةٍ منضـبطةٍ لعمليّـة الاسـتنباط، وعلى رأسها علم الأصول كما سيتبيّن خلال البحث.

أنَّ القيمةَ الدراسية لعلم المنطق، هي بتوفره على تكوين قدرة التفكير السليم في البحث والنّقد وتقييم الآراء والأفكارِ، وتقديرِ الأدلّة والبَـراهين في مختلف مجالات الفكر الإنسانيّ. [2]

ثانياً: شرطيّة علم المنطق للإجتهاد

على الرغم من الأهميّة القصوى للمنطق في عمليّة التفكير، فقد ظهـر حولّ شرطيّة هذا العلم للإجتهاد قولان:

---

(١)أنظر: المظفر، محمّد رضا، المنطق، ص٩.

(٢)أنظر: الفضليّ، عبد الهادي، خلاصة المنطق، ص٣ وما بعدها. وللوقوف على فائدة المنطق في عمليّة الاستنباط والاستدلال، أنظر أيضا: الباحسين، يعقوب عبد الوهاب، طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، ص٦.

القول الأوَّل: عدم الإشتراط

وقد اختار عددٌ من علماء الشيعة والسنّة هذا القول، فمن الشيعة: الأخباريّون[١]، وبعضُ الأصوليّين، كالشهيد الثاني[٢]والسيّد الخوئيّ[٣].

قال المحقق الخوئيُّ في التّنقيح: «وأمّا علمُ المنطق، فلا توقُّف للاجتهاد عليه أصلاً، لأنَّ المهمَّ في المنطق إنّما هو بيان ما له دخالة في الاستنتاج من الأقيسَة والأشكال؛ كاعتبار كلّيّةِ الكُبرى، وكونِ الصغرى موجَبَةً في الشّكلِ، مع أنَّ الشروطَ الّتي لها دخلٌ في الاستنتاج ممّا يعرفُه كلُّ عاقل حتّى الصبيان؛ لأنّكَ إذا عرضتَ على أيّ عاقل قولَك: هذا حيوانٌ، وبعضُ الحيوان موذٍ، لم يتردّد في أنّه لا ينتج أنَّ هذا الحيوان موذٍ».[٤]

ومن السنَّة: إبنُ الصلاح[٥]، والنوويُّ[٦]، والسيوطيُّ[٧]، وغيرُهم.

قال في التيسير: «وأمّا علمُ المنطق، فأقلُّ وأذلّ من أن يُذكر». [٨]

أدلّة هذا القول

وقد استدلَّ أصحابُ هذا القول بدلَيلين:

---

(١)الاسترابادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة: ٢٥٨، ٥١٥، ٥٥١ وغيرها.

(٢)العامليّ، محمّد بن مكّي، رسائل الشهيد الثاني، ج٢، ص٧٦٢.

(٣)الغرويّ، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ كتاب الطهارة (تَقريراً لأبحاث السيد الخوئيّ الفقهيّة)، ج١، ص٢٥.

(٤)المصدر السابق.

(٥)إبن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ج١، ص٢٠٣.

(٦)النوويّ، محي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذّب، ج١، ص٤٢.

(٧)السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، تيسير الاجتهاد، ص٤١.

(٨)المصدر السابق.

الأوَّل: عدم ضرورة تعلُّم علم المنطق ومصطلحاتِه وقوالبِه؛ وذلكَ لأنَّ الفكرَ والاستدلالَ يراعي قواعدَه بذاتِه. [١]

وبعبارةٍ أخرى: لا يحتوي المنطقُ على شيءٍ سوى المصطلحاتِ العلميّةِ، التي لا يحتاجها المجتهدُ بأيٍّ وجهٍ من الوجوه.

ويشير إلى هذا الدليل ما تقدم قبل قليل عن المحقّقُ الخوئيُّ في التنقيح: «وأمّا علمُ المنطق، فلا توقُّفَ للاجتهاد عليه أصلاً؛ ...». [٢]

الثاني: جريانُ الاستنباط في العُصور الأولى من الإسلام دون اعتماد المنطق[٣].

قال الطوفيُّ من السنة: «وربما اشترط بعضُهم معرفة المنطق. . . والحقّ أن ذلك لا يُشترط، لكنّه أولى وأجدر بالمجتهد، خصوصا في زماننا هذا، الذي قد اشتهر فيه علمُ المنطق، حتّى إن من لا يعرفه ربما عُدَّ ناقصَ الأدوات عند أهله.

وإنّما قلنا: لا يُشترط؛ لأن السلف كانوا مجتهدين، ولم يعرفوا المنطقَ الاصطلاحيّ؛ لأنّهم كانوا يعرفون كيفيّة نصب الأدلّة ودلالاتها على المطالب بالدِّرْبَة والقوّة، فَمَن بَعدَهم إذا أمكنَه ذلكَ، مثلُهم فيه». [٤]

وقال السيوطيُّ في التيسير: «وقد كانَ المجتهدون وتقرَّرَت المذاهبُ في المائةِ الأولى والثانيةِ والمنطقُ بعدُ في جَزيرة قبرص لم يدخل بين المسلمينَ، ولا أُحضر إلى بلاد الإسلام من قبرص إلّا في خِلافة

---

(١)الغرويّ، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ كتاب الطهارة (تَقريراً لأَبحاث السيّد الخوئيّ الفقهيّة)، ج١، ص١٣.

(٢)المصدر السابق، ص١٢.

(٣)المصدر السابق.

(٤)الطوفيّ، سليمان بن عبد القويّ، شرحُ مختصر الرّوضة، ج٣، ص٥٨٣.

المأمون، وعلمُ أصول الفقه والبيان تغنيان عنه في كيفية الاستفادة، ولم يذكره أحدٌ من الفقهاء والأصوليّين، بل زَجَروا عنه، وحَرَّموا الاشتغالَ به، ولم يوافق صاحبَي المَحصول والحاصل أحدٌ على عدّه شرطاً، حتّى ولا البيضاويُّ الذي منهاجُه مختصرٌ من الحاصِل». [١]

وقد صيغَ الكلامُ السابق بصياغة أخرى على لسان بعض المعاصرين من السنّة، حيث يقول بعد ذكره لجملةِ الضوابطِ في المُجتهد:

«وممّا ينبغي ملاحظتُه، أنّ تلك الضوابطَ إنّما ظهرت في العصور المتأخّرة، أمّا في صدر الإسلام، فلم يكن ثمّة حاجةٌ إليها؛ حيثُ كان الصحابةُ والتابعون يفهَمون نصوصَ الشريعة قرآناً أو سنّةً بالسّليقة، وكانوا يدركون مَقاصدَ الشرع ومراميَه وأهدافَه بحكم تلمذتِهم للرّسول ﷺ، فلم يكونوا بحاجة إلى وضع نُظُم وقَواعدَ وشروطٍ لضبطِ الاجتهاد، كما لم يكونوا يجتهدون إلّا عندَ الحاجة». [٢]

وهو كلام وإن كان صحيحا في بعض فقراته، إلّا أنَّه غريبٌ جدّاً في بعضها الآخر. ولكنّه على العموم يكشفُ أيضاً عن نقطة مهمّة جدّاً لها عظيم الأثر في اتّخاذ موقف فنّيٍّ صحيحٍ ممّا تقدّم من دليل على عدم اشتراط المنطق، ألا وهو أنَّ هناك خُصوصيةً في المجتهدين السابقين، وهي قربهم من عصر النَّصّ، وهو ما يفتقده من يريد ممارسةَ الاستنباط اليومَ قطعا.

القول الثاني: الإشتراط

وقد استقربَ هذا القولَ كثيرٌ من علماء الشيعة، مثل: العلّامة الحليّ[٣]،

---

(١)السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، تيسير الاجتهاد، ص٤١.

(٢)العمريّ، نادية، الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه، ص ١١٦ـ ١١٧.

(٣)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، ص٥٢٦.

والفاضل الهنديّ[١]، والفاضل التونيّ[٢]، والإمام الخمينيّ[٣]، وغيرهم، ووافق عددٌ من علماء السنة هذا القول، مثل: الغزاليّ[٤]، والرازيّ[٥]، والبدخشيّ[٦]، وغيرهم.

قال العلّامة في القواعد: «ويفتقرُ في (معرفة الأحكام) إلى معرفةِ الآيات المتعلّقة بالشّرع، وهي نحوٌ من خَمسمائةِ آيةٍ، وإلى ما يتعلَّق بالأحكام من الأَحاديث، ومعرفةِ الرواة، وأقاويلِ الفُقهاء لئَلّا يخرجَ عن الإجماع، ومعرفةِ أصولِ الفقه، والكلام، وشرائطِ البرهان، وما يتعلّق بالأخبار من النّحو واللغة والتصرِيف. . .»[٧].

وقال الفاضلُ الهنديُّ في كشف اللثام: «شرائطُ الاجتهاد المبيحةُ للقضاء والإفتاء، الكائنةُ في العلم، ويمكن التعلّق بالإفتاء: معرفة تسعةِ أشياء: الكتابُ، والسنّةُ، والإجماعُ، والخلافُ، أي: معرفة أنّ المسألة مجمعٌ عليها أو مختلف فيها؛ لئلّا يقضي أو يفتي بخلاف الإجماع، وأدلّةُ العقل، الّتي هي حجج شرعيّة عندنا، من الاستصحاب، ومنه البراءةُ الأصليّة، وغيرهما، كالإباحة الأصلية، والتأسّي، والدوران إنَ اعتمد عليه، والاحتياط، والتحرّز عن الدور، والقياس مع الاشتراك في العلّة المنصوصة، ومفهومَي الموافقة

---

(١)الفاضل الهنديّ، محمّد بن الحسن، كشف اللثام، ج١٠، ص٢٥.

(٢)الفاضل التونيّ، عبدالله بن محمّد، الوافية في أصول الفقه، ص٢٥٢.

(٣)الخمينّي، روح الله، الرسائل، ج٢، ص٩٧.

(٤)الغزاليّ، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج٢، ص ٢٠١.

(٥)الرازيّ، محمّد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، ج٢، ص٤٩٨.

(٦)البدخشيّ، محمّد بن الحسن، شرح البدخشيّ، ج٣، ص٢٧٢، ٢٧٣.

(٧)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، ص٥٢٦.

والمخالفة، ونحو ذلك، ولسان العرب، وهو العمدة في معرفة الكتاب والسنّة، وأصولُ العقائد بالبراهينِ العقليّة فيما يتمّ عليه، وإلّا، فبالسمع كالمعاد، وما يتعلّق به وأصولُ الفقه، وهي طرق الاستدلال بالكتاب والسنّة والإجماع وأدلّة العقل وشرائط البرهان الّتي يتضمّنها المنطق». [(١)]

وعلاوة على ذكره المنطق بقوله: «شرائط البرهان»، فإن كثيرا من المطالب المتقدمة التي اشترطها داخلة اليوم في مباحث علم المنطق.

أدلة هذا القول

واستدلَّ أصحابُ هذا القول بأنّه لا يمكن اجتنابُ الخطأ في الاجتهاد دونَ الإستعانة بعلم المنطق. [(٢)]

وقد تقدَّم الكلام عن المظفَّر بهذا الخصوص. [(٣)]

وقد وصف الغزاليُّ المنطقَ بأنّه معيار العلوم وميزانها.

قال في مقاصد الفلاسفة في سياقِ كلامه عن فائدة المنطق: «فعِلمُ المنطق هو القانونُ الذي به يميّز صحيحُ الحدِّ والقياسِ عن فاسدِهما، فيتميَّز العلمُ اليقينيُّ عمّا ليس يقينيّاً، وكأنّه الميزانُ والمعيارُ للعلوم كلّها، وكلّ ما لم يوزن بالميزان، لم يتميّز فيه الرُّجحان عن النقصان، ولا الربحُ عن الخُسران». [(٤)]

ويمكن بالتأمّل في هذا الدليل وما تقدّم في الباب الثاني من حقيقة الاجتهاد وممارستِه العمليَّةِ التي عرضناها هناك، ملاحظةُ بطلانِ دليلِ من

---

(١)الفاضل الهندي، محمّد بن الحسن، كشف اللثام، ج١٠، ص٢٥.

(٢)الخمينيّ، روح الله، الرسائل، ج٢، ص٩٧.

(٣)أنظر: المظفّر، محمّد رضا، المنطق، ص٩.

(٤)الغزالي، محمّد بن محمّد، مقاصد الفلاسفة، ص١٣. وانظر له أيضا: معيار العلم في المنطق، ص٢٥.

يذهب إلى عدم ضرورة المنطق في الاجتهاد؛ إذ إنّ في اعتقادهم جريان المنطق في عمليّة التفكير ذاتيّاً إشكالاً؛ لأنّ الاعتمادَ على الجريان الآليّ للمنطق إنّما يصحّ في المواضيع ذاتِ الاستدلالاتِ السّهلة البسيطة، وأمّا في الأمور المعقَّدة، وفي الحالات التي تزدحم فيها الأفكارُ، وتتشابكُ، وتتداخلُ، فلا سبيلَ للباحث في هكذا موارد إلّا اللجوءُ إلى المنطق وقواعدِه وضوابطِه؛ ليضمنَ المسيرَ على الطريق الصّحيح والفنيَّ، فلا ضمانَ لصحّة الاستدلال في جميع الموارد.

ويرى الوحيدُ البَهبَهانيّ أنَّ علمَ الأصول من جملة العلوم التي تكون مركزا ومجمَعاً لما يحصل من الشكوك والتساؤلات، وعلى هذا الأساس، فإنَّ الاستدلال لا يستحكمُ فيه إلّا بالإعتماد على القواعد المنطقيّة. [١]

وقد ذهب في تأكيده على المنطق إلى حدٍّ اعتبر فيه اجتنابَ التقليد في الفقه والعلوم المرتبطة به ـ التي من جملتها الأصول ـ منوطاً بالحفاظ على قواعدِ علمِ المنطق، فيقول: «والإحتياجُ إليه لتصحيح المسائل الخلافيّة وغيرها من العلوم المذكورة؛ إذ لا يكفي التقليدُ، لا سيّما في الخلافيّات». [٢]

وهي النكتة التي أشرنا إليها سابقا في كلامنا عن (المقدار المعتبر) من الشروط الدخيلة في تحقّق الاجتهاد الفنّيّ الصحيح، ونقلنا هنـاك كلامـاً جميلا عن الفاضل الهندي ﷺ، فراجع.

وقال في الفوائد الحائريّة: «ومن الشرائط: المنطقُ؛ لشدّةِ الاحتياجِ إلى

---

(١)البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الرسائل الأصولية، ص١١١.

(٢)المصدر السابق.

الاستدلالِ في الفقه، وفي العلومِ التي هي شرط في الاجتهاد؛ لأنَّ الجميع نظريّات، وكلٌّ واحد منها مَجمَعُ شكوكٍ وشبهاتٍ لا تحصى، ولا يتمّ الاستدلالُ في أمثال هذه إلّا بالمنطق». [١]

وقد تقدّم ما جاء في غاية المرام من اشتراط علم المنطق، الـذي عبّـر عنه بشرائط الأدلّة، وتقدّم أيضا المقدارُ المعتبر منه، من معرفـة الأشـكال الاقترانيّة والاستثنائيّة، وما يتوقّف عليه من المعاني المفرَدة وغيرهـا، وأنَّ الاستقصاءَ لا يُعتبر في ذلك، بل يقتصر على القدر المجزي منه، وأنَّ مـا زاد عليه مجرّدُ تضـييع للعمـر، قبـل أن ينقـلَ قصَّـةَ صـاحب المـدارك والمحقّق الشيخ حسن مع أستاذهما المقدّس الأردبيليّ بهذا الشأن.

ولَنعمَ ما تفضّل به قدّس سرّه الشريف، لا سـيّما بالنسـبة إلـى وجـه الاعتبار، ومقدار المُعتبر، وأمّا القصّةُ التي نقلها، فجميلة غايةَ الجمال كما تقدّم بالتفصيل.

قال السيّد الإمام ﷺ: «ومنها: تعلّم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة، وترتيبِ الحدودِ، وتنظيمِ الأشكالِ من الاقترانيّات وغيرها، وتمييزِ عقيمِها من غيرِها، والمباحثِ الرائجة منه في نوع المحاوراتِ؛ لئلّا يَقع في الخَطأ؛ لأجلِ إهمال بعضِ قواعده. وأمّا تفاصيلُ قواعدِه ودقائقِه الغيرِ الرائجةِ في لسانِ أهلِ المحاورةِ، فليست لازمةً، ولا يحتاجُ إليها في الاستنباط». [٢]

واضح أن الكلام المتقدم عن شرطية المنطق للاجتهاد يتناول عمليات التفكير المختلفة التي يمارسها الفقيه المجتهد وهو يقوم بعملية الاستنباط، بلا فرق بين أن تكون تلك العمليّات راجعةً الى جهة الدلالة

---

(١)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص٣٣٦.

(٢)الخمينيّ، روح الله، الاجتهاد والتقليد، ج١، ص٩ـ ١٠.

أم جهة الصدور، ولهذا اعتبرنا المنطق شرطاً من الشروط الراجعة الى الجهَتين معا.

المنطق والفلسفة واللغة التخصُّصيّة

علاوةً على ما تقدّم من أدلّة على اشتراطِ علمِ المنطقِ في الفَقاهة والاجتهاد، يمكن أن نضيفَ دليلاً آخر إلى ذلك، وهو أنّ علمَ المنطق يُعدُّ اليوم من ضروراتِ الدراسةِ التخصّصية والوصول إلى مَلَكة الاستنباط؛ فإنّ الكثير من العلوم اللازمة للوصول إلَى تلك المَلَكة يعتمدُ تمامَ الاعتماد على المنطقِ وأقيستِه ومصطلحاتِه، وبعبارة مختصرة: أصبح علمُ المنطق من جملة اللغةِ التخصُّصيّة التي لابُدَّ منها في علم الفقه والأصول وغيرهما من العلوم، فكيف يمكن دراسة هذه العلوم والتخصّص في الاستنباط بدون معرفة علم المنطق؟!

وهذا الدليل واضحٌ قويٌّ لا ريبَ فيه، ويكفي فيه أن نراجعَ كتاباً من تأليفِ أحدِ من لا يقول باشتراط علم المنطق في الفقاهة، من قبيل السيّد الخوئيّ ﷺ مثلا، لنجده مملوءا بالمباحث والمصطلحات المنطقيّة التي لا سبيل إلى فهمِها ـ فضلاً عن اتّخاذ موقفٍ فنّيٍّ صحيحٍ منها ـ إلّا بعد دراسة تحقيقيّة معمّقة لعلم المنطق، وفي بعض الأحيان لتخصُّصٍ فيه، فلا يكفي أي اطلاع بسيط على تلك المباحث.[١]

بل حتّى ما أُقيم من دليلٍ على عدم الحاجة الى المنطق يحتاجُ الى دراسةَ المنطق لفهمه، واتخاذ موقف فنّيّ صحيح منه، فراجع!!

---

(١)لاحظ مثلا الجزء الأوّل من كتاب (التنقيح في شرح العروة الوثقى)، وهو الكتاب الذي ذكر فيه عدم اشتراط علم المنطق في الفقاهة، لتجده ﷺ يستعمل المصطلحات المنطقيّة والمباحث المنطقيّة بعد ما ذكره من عدم الاشتراط بصفحات قليلة! ! !

وأمّا مسألة وجود فقهاء في العصور السابقة لم يدرسوا المنطق، فقد أشرنا لها سابقا؛ إذ قلنا: إنّ هناك فرقاً بين زمان أولئك وزماننا، حيث البعد عن زمن النصّ، الأمر الذي يصعِّب طريق الوصول إلى الفقاهة غاية الصعوبة.

وكذا هناك أيضا مسألة تغيُّر العلوم اللازمة للإجتهاد ولغتها التخصّصيّة، التي يتدخّل علم المنطق ومباحثه ومصطلحاته فيها تدخّلاً أساسيّا.

وما ذكرناه في علم المنطق يجري إلى حدٍّ كبير في الفلسفة؛ إذ يُشاهد الكمُّ غير القليل من المباحث الفلسفيّة التي تُعدُّ أسساً ومنطلقاتٍ لنظريّات أصوليّة وفقهيّة متعدّدة. [١]

هذا علاوةً على دخالة الفلسفة الكبيرةِ في اللغةِ التخصصيّة لعلم أصولِ الفقه، يكفي في ذلك أدنى مطالعة في هذا المجال.

---

(١)التي تبدأ مع بداية الكلام في علم الأصول؛ كما في تحديد موضوع علم الأصول مثلاً؛ حيث الاعتماد على قاعدة (الواحدُ لا يصدر إلّا من واحد)الفلسفيّة. أنظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ج١، ص١٨.

الشّرط الثاني

المنهجُ العلميّ

أوَّلاً: المنهج العامّ

٢. الذهنيّة العرفيّة في التعامل مع النّصوص

المطلبُ الأوَّل

المراد من الذهنيّة العرفيّة في التعامل مع النّصوص

قلنا: إنّ المنهج إنّما هو مَجموعة من القواعد الكليّة الحاكمة على التعامل مع المعلومات التي يحتاجها الباحث في بحثه، مهما كان نوع ذلك البحث ومجاله.

ومن جملة هذه القواعد الكليّة الحاكمة على البحث الفقهيّ وفي عمليّة الاستدلال والاستنباط، هي الذهنيّة العرفيّة في التعامل مع الأدلّة.

وليس المقصود في ما نحن فيه أن يكون العرفُ مصدراً من مصادر الاستنباط إلى جانب المصادر المعروفة كما هو الحال في بعض المذاهب الإسلامية؛ حيث عدّوا العرفَ مصدراً من المصادر على حدّ الكتاب والسنّة، بل المقصود أن يكونَ المرجعَ في فهم الأدلّة والنّصوص النظرُ العرفيُّ، وما يفهمه عامّة الناس من الدليل، وليس النظر الخاصّ لشريحة خاصّة من المجتمع دون غيرها.

وأمّا من لا يتعامل تعاملاً عرفيّاً مع الأدلّة والنّصوص، فيسعى إلى الدقّة والاحتياط الخارجَين عمّا عند العرف، فإنّه لا جرم سيبتلى بالتشكيكِ والتوجيهِ غيرِ المُتعارف، فلا يصلحُ للإجتهاد حتّى لو تمتّع بشخصيّة علميّة بارزة؛ إذ أنَّه يفتقرُ إلى ميزة رئيسيّة من مزايا الاجتهاد، وهي ميزة التعامل مع مصادر الشريعة والاستنباط تعاملاً عرفيّاً، فيضيع في منعطفات الدقّة المفرطة والوسواس بدلاً من فهم الآيات والروايات

من منظار العُرف.

بناء على ما تقدّم، فإنّ المرجع هو ما قلناه من العرف لا النظر الدقّيّ أو الفلسفيّ، ما يعني أنّ دليلاً ما، إذا اختلف معناه بناء على ما يفهمه العرفُ منه، مع معناه بناء على ما يفهمه غيرُ العرف منه، فإنّ المقدَّمَ هو الأوَّلُ دون الثاني، ما يعني بالتبع: أنّ بناء عمليّة الاستنباط على النظر الدقّيّ والفلسفيّ سيكون من جملة أخطر ما يؤدّي بها إلى الانحراف عن مسيرها الصّحيح، كيف لا وقد اعتمدَت مُدخَلاتٍ وعناصرَ أوليّة في عمليّة الاستنباط خاطئة غير صحيحة؟!

المطلبُ الثاني

ضرورة الذهنيّة العرفيّة في الاجتهاد

والسرُّ في اعتبار الفهم العرفيّ في فهم الأدلة، هو أنّ الآياتِ الكريمةَ والرواياتِ الشريفةَ لا تعتمدُ عادة لغةً خاصّةً، أو ما يسمّى اليوم «شفرةً» خاصّة لا يطّلع عليها إلّا نمطٌ خاصٌّ من الناس، وشريحةٌ خاصّةٌ من المجتمع هي شريحةُ الفلاسفة أو المدقّقون، وإنّما استعمَلَت الألفاظَ والقرائنَ العرفيّةَ، التي يعرفها المخاطبُ بتلك الآياتِ والروايات.

وحيثُ أنّ المخاطبَ بها هو الإنسان العرفيُّ العاديُّ، من التاجر والفلّاح والمُكارى، وغير هؤلاء من الناس البسطاء، ومن ذوي القُدرات العقليّة المعتادة، كان لابُدَّ في فهم تلك الأدلّة من أن يتعامل معها ـ في فهم المراد من ألفاظها ومركّباتها وصياغاتها وسياقاتها، وتحديد المراد النهائيّ منها ـ تعاملَ ذلك الإنسان المخاطَب بها، وأمّا إذا خرجَ الأمر عن ذلك إلى إجراءِ الحساباتِ، والاعتماد على المعادلاتِ، والتدقيق بدرجة لا يعتمدها الإنسان العادي، بعد أن لم يكن من ذوي القابليّات العلميّة أو الثقافيّة التي لابُدَّ من اعتمادها لإجراء هكذا حسابات دقيقة، فلا جرمَ أنَّ

النتيجةَ ستكون انحرافاً في فهم تلك الأدلة، ما يعني بالتبع: خروج عمليّة الاستنباط والاستدلال عن مسيرها الصحيح، بحيث تكون النتائج خاطئـة بسبب خطأ في المُدخلات كما يعبرون اليوم كما تقدّم قبلَ قليل.

وقد تقدّم عن البَهبَهانيّ ما له علاقة بما نحن فيه؛ من عدِّه دقّـةَ الفهـم وزيادةَ حدّته من صور انحرافِ التفكير، فراجع.

ويقول ابنُ دقيق العيد: «فإنَّ التفقُّهَ في الدين منزلـةٌ لا يخفـى شـرفُها وعلاها، ولا تَحتجبُ عن العقل طوالعُها وأضواها، وأرفعُهـا بعـدَ [فهـم] كتابِ الله المنزَّل، البحثُ عن معاني حديثِ نبيِّهِ المرسل؛ إذ بذلك تثبتُ القواعدُ، ويستقرّ الأساس، وعنه يصدر الإجماعُ، ويقوم القياس، وما تقدَّم شرعًا تعيَّنَ تقديمُهُ شروعًا، وما كان محمولاً على الـرأس، لا يَحسُـن أن يجعلَ موضوعًا.

لكنَّ شرطَ ذلك عندنا أن يُحفظَ هذا النظامُ، ويُجعلَ الرأيُّ هو المؤتمُّ والنصُّ هو الإمام، وتُردُّ المذاهبُ إليه، وتضمُّ الآراء المنتشرةُ حتى تقفَ بين يديه، وأمّا أن يُجعلَ الفرعُ أصلًا؛ بردِّ النص إليه بالتكلُّف والتحيُّل، ويُحملَ على أبعدَ المحاملِ بلطافة الوهم وسَعَةِ التخيُّل، ويُركبَ في تقرير الآراء الصعبُ والذَّلولُ، ويعملَ من التأويلات ما تنفرُ عنه النفوسُ وتستنكره العقولُ، فذلك عندنا من أردأ مذهب، وأسوأ طريقة، ولا يُعتقَدُ أنه تَحصُلُ معه النصيحةُ للدين على الحقيقة، وكيف يقع أمرٌ مع رجحان مُنافيه، وأنَّى يصحُّ الوزن بميزانٍ مَالَ أحدُ الجانبين فيه؟! ومتى يُنصف حاكمٌ مَلَكَتْهُ عصبيّةُ العصبيّة؟ وأين يقع الحقُّ من خاطرٍ أخذتْه العزَّةُ بالحميَّة؟! وأنَّى يُحكَمُ بالعدل عند تعادل الطرفين؟! ويظهرُ الجَور عند تَقابُل المُتحرِّفين؟!»[1].

---

(١)ابن دقيق العيد، محمّد بن علي، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، ج١، ص٥ـ ٦.

المطلب الثالث

فنّيّات التعامل العرفيّ مع النصوص

ويجدر التنبيه على النقاط التالية المهمة جدّاً في المقام:

الأولى: لا يتصوَّر أنَّ التعامل العرفيَّ الذي نتكلّم عنه أمرٌ بسيطٌ غاية في السذاجة، يتمكّن منه أيُّ ناطق باللغة العربيّة، كما لربّما يتبادر إلى ذهن بعض المتطفّلين وغير المتخصّصين، والمتصيّدين في الماء العكر، والعابثين، بل هو أمر غايةٌ في الدقّة؛ إذ يعتمد على جُملة طويلة من الفنيّات البحثيّة المختلفة.

نحن لا نتكلّم هنا عن الفهم العرفيٍّ لابن هذا الزمان ممّا ورد في الأدلّة من ألفاظٍ وتعبيرات، وإنّما عن الفهم العرفيٍّ لابنِ عصرِ النصّ، ما يعني بالتبع: أن يتوافرَ الفقيهُ على جملة كبيرة من العناصر التي تجعلُه يفهم النصَّ كما كان المخاطَبُ به ذلك الزمان يفهمه، وهو أمرٌ من الواضح أنّه لابُدَّ فيه من ذهنيّة خاصّة تختلف عن ذهنيّة ابن زماننا هذا، وإن كان هناك جملة كبيرة من المشتركات بين الأزمنة المختلفة، يمكن أن تكون خيرَ العون للفقيه إلى فهم عرفيٍّ صحيح للنصِّ كما لو كان من أبناء العصر الذي صدر فيه ذلك النصّ.

فيدخل هنا الفهمُ الدقيقُ للظروف والملابَسات التي كانت تحيط بالنصّ، والوقوفُ الكامل على المستوى الثقافيّ للمخاطَب، ونمطُ التفكير السائد عصرَ الخطاب، والعاداتُ والتقاليدُ التي كان يحملها المخاطَب، واللغةُ العرفيّةُ والمصطلحاتُ الخاصّةُ التي اعتادَ عليها وعلى استعمالِها

وسيأتي كلمات بعض محقّقي المدرستين في مجال اعتبار التعامل العرفيّ مع النصوص.

حتّى على خلاف ما وُضعت له في اللغة أحيانا، من قبيل الاستعمالات المجازيّة والاستعارات، وغيرها من فنيّات التعابير وصياغاتها المختلفة، إلى غير ذلك من الكثير ممّا له دخالة مباشرة في الفهم العرفيّ للنصّ.

والخلاصةُ: إنَّ الدعوة إلى أن يكون الفهم العرفيُّ والذهنيّة العرفيّة المرجع في فهم الأدلّة والنصوص الشرعيّة، لا تمثّل بأيّ حال من الأحوال دعوةً إلى التساهُلِ والتسامُحِ وعدمِ التدقيق، كلّا وألف كلّا، بل هي ـ على العكس من ذلك تماماً ـ دعوةٌ إلى مرجعيَّة نمطٍ خاصٍّ من الذهنيّة والفهم، ما يعني بالتبع: ضرورةَ إعمالِ جميعِ ما له دخالة في الوصول إلى هذا الهَدف، فيدخل هنا الكثيرُ من العوامل والعناصر والحسابات الدقيقة التي لابُدَّ منها.

الثانية: ما ذكرناه في النقطة المتقدّمة هو القاعدة العامّة في المقام، إلّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ هناك جملةً من النصوص كانت تخاطِبُ لونا خاصّاً من الناس، بحيث لا تُفهم إلّا من قبل ذلك اللون؛ كأن تخاطب شريحةَ المتشرِّعة، وهم الملتزمون بالشريعة، المطبّقون لها، الساهرون على تطبيقها ونشرها؛ فهؤلاء ـ عادةً ـ لهم لغتُهم الخاصّة، ومصطلحاتُهم الخاصّة التي يتعاملون بها، ويستفيدون منها في نقل المعاني والأفكار، وهي ما تسمّى بالحقيقة الشرعيّة أو المتشرعيّة التي سنتطرق إلى المقصود منها وأهميتها في ما سيأتي، حين الكلام في شرط اللغة في الاجتهاد، ما يعني بالتبع: أنَّ فهمَ هذه النصوص سيكون غير ممكن إلّا لمن كان ذا إحاطة كاملة بتلك اللغة ومصطلحاتها، والعادات والقواعد المتّبعة فيها، كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدّم، فيكون المرجع حينئذ هؤلاء لا الذهنيّة العرفيّة والمفاهيم العاديّة الساذجة العامّة.

نعم، من جملة ما ستتعلمه في علم الفقه والأصول هو القواعد العامّة

الحاكمةُ على فهم النصوص فيما لو كان عندنا حقيقةٌ لغويّةٌ وأخرى عرفيّة وثالثة متشرعيّة أو شرعيّة في اللفظ الواحد، فما هو المرجع في الفهمِ حينئذ؟ وما هو المقدَّمُ من هذه الحقائق؟ وما هو التوجيه لذلك التقديم؟ كلٌّ ذلك مطروحٌ ومدروسٌ في دراسات متخصّصة عالية، لابدّ من تجاوزها بنجاح للوصول إلى الهدف.

الثالثة: ما تقدَّم في النقطة الثانية يأتي في ما إذا كان التعامل مع غير النصوص الشرعيّة أيضا، كما لو كنّا نتعامل مع كلماتِ الفقهاء، وهم من يسمَّونَ بالمتشرِّعة؛ فإنَّ المرجع في فهم هؤلاء هو جملة القواعد التي تعارف عليها هؤلاء واعتمدها دون غيرها، فالمرجع هنا ليس العرف العام كما هو واضح؛ فإنَّ المخاطب بهذا الكلام ليس هو العرف العامّ ومتوسّط الثقافة أو معتادها من الناس، وإنّما هو شريحة خاصّة تعتمد مصطلحاتٍ وتركيباتٍ وصياغاتٍ خاصّةً.

هذا هو الوجه في شعور الإنسان الاعتياديّ غير المطّلع على اللغة التخصّصية للفقهاء والمتشرّعة بصعوبةٍ بالغةٍ في فهم كلام المتشرَّعة، وإن كان قد صدر باللغة العربيّة الفُصحى، شأن ذلك شأن كلام غيرهم من المتخصّصين في المجالات المختلفة، وسيأتي مزيد بيان لذلك حين الكلام في شرط اللغة في الاجتهاد بعونه تعالى.

وعلى أيّة حال، فإنَّ المرجع في فهم الكلام ـ أيّ كلام ـ هو القواعد الكليّة الحاكمة على الفهم، تلك التي وضعها واضعُ تلك اللغة، ما لم يكنِ هناك دليل على أنّه قد أَعمل جملةٌ من القواعِدِ غير تلك، واستَعمل معانيَ غير تلك المعاني التي وضع ذلك الواضع لها الألفاظ.

المطلبُ الرابع

كَلماتٌ في اشتراط الذهنيّة العرفيّة في الاجتهاد

وقبل أن ننقلَ الكلماتِ الواردةَ عن الفقهاء والمحقّقينَ في اعتبار اشتراط الذهنيّة العرفيّة في التعامل مع النصوص في الاجتهاد، لابُدَّ من الإلتفات إلى أنَّ هذا الشرطَ يُعدّ من الأمور البديهيّة التي لا تحتاج إلى الدليل؛ فإنَّ المرجع في فهم الخطاب لابُدَّ أن يكون هو المخاطَب بذلك الخطاب لا غيره؛ ولهذا، أسَّسَ العُقلاء قاعدةً في ما بينهم، وهي ضرورة المطابَقة بين السؤال والجواب من حيث القواعد المُعتمدة في الفهم؛ وإلّا، كان الجواب قبيحاً، يستحقُّ فاعلُه عليه التشنيعَ والتعنيفَ، وما دام السؤال قد صدر من سائل عرفيّ الفهم كما هو المفروض، فإنَّ المطابقة تقتضي أن يكون الجواب على وفق هذه الذهنيّة أيضا.

وهذه القاعدة هي التي يجري عليها جميعُ العُقلاء في العالم حيثما حلّوا، وهي القاعدةُ الجاريةُ في النصوص الدينيّة الشريفة أيضا؛ باعتبارها جارية على قواعد المحادثة المعتَمَدة بين العُقلاء.

وعلاوةً على القاعدة العقلائيّة المتقدّمة وما جاء عن المتخصّصين فيها، فقد صرّح الفقهاء أجمعُهم بعباراتٍ مختلفة بأنَّ المرجعَ في فَهمِ الأدلّة الشرعيّة إنّما هو الفهم العرفيّ لا الدقيّ الفلسفيّ، وإليك بعضَ هذه العبارات:

يقول العلّامةُ الجَزائريّ في غاية المَرام: «وذلك أنَّهم ﷺ قد أُمروا بأن يكلِّموا الناس على قدر عقولهم، وبما هو المتعارَف بينَهم في المُحاورات».[1]

---

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)،

وقد أشارّ المحقّقُ البهبهانيُّ في الفوائد الحائريّة إلى أهميّة هذا الشرط، فقال: «ومن الشرائط: معرفةُ العُرف العامّ والخاصّ الذي هو حجّة في الفقه، وربّما يدخل في ذهن المجتهد بعضُ الشُّبهات، فيصير ذهنه مَئوفاً في معرفة العُرف، مع أنَّه من جملة العُرف، ولا يَفهم مثلُهم؛ لتطرّق الشبهة، فاللازم عليه أن يرجعَ في ذلك إلى غيره من الجَماعة الذين لم يتطرق إلى أذهانهم شبهة، ومن لم يتفطن بما ذكرناه، يخرب كثيرا في الفقه». [1]

وصرَّح في موضع آخر بذلك؛ حيث يقول في معرض كلامه عن شروط الاجتهاد: «أن لا يكون مدّة عمره متوغّلاً في الكلام، أو الرياضيّ، أو النحو، أو غير ذلك ممّا هو طريقته غير طريقة الفقه، ثمَّ يشرع بعد ذلك في الفقه؛ فأنّه يخرب الفقه؛ بسبب أنسِ ذهنه بغيرِ طريقته، وألف فهمه بطريقةِ الكلام وأمثالِه، كما شاهدنا كثيراً منَ الماهرين في العلوم من أصحاب الأذهان الدقيقة السليمة أنّهم خرّبوا الفقهَ من الجهة التي ذكرناها». [2]

وقال أيضا: «الثامن: أن لا يأنسَ بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث إلى حدٍّ يصيّرُ المعانيَ المؤوَّلةَ من جُملة المحتملةِ المساويةِ للظاهرِ، المانعةِ عن الإطمئنانِ به، كما شاهدنا من بعض، ولا يعوّد نفسه بتكثير الاحتمالاتِ في التّوجيه؛ فإنّه أيضا ربّما يُفسدُ الذِّهن». [3]

نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٥ يسار.

(١)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة ص ٣٣٦.

(٢)المصدر السابق، ص ٣٤٠_ ٣٤١.

(٣)المصدر السابق، ص٣٤١. وأقره على ذلك عمالقة الفن المتأخّرين، أنظر:

وقال: «فائدة [٢٧]: أنَّ الأئمّة كانوا يتكلَّمون على طريقة المحاوَرات العرفيّة: ربّما يقولُ المعصومُ عليه السلام: إنّ الأمر كذا، ونرى في الخارج أنّه ليس كذا. والظاهر أنَّ المراد: في الغالب كذا، - يعني: وإذا كان واقعاً يكون في الغالب كذا -؛ لأنَّه الموافق لطريقةِ المحاوراتِ العرفيّةِ؛ لأنّهم عليهم السلام منزَّهون عن الخَطأ والكَذب، فمرادُهم ما هو المُتعارف، بل بناءُ الفقه على ذلك.

مثلاً: قالوا: دمُ الحَيض أسودُ، ودمُ الإستحاضة أصفرُ، والمنيُ دافقٌ ومع الشّهوة، والوجُه من قصاصِ شعرِ الرأسِ إلى الذَّقن، إلى غير ذلك ممّا لا يُحصى كثرة.

وإذا لم يكن في الغالب كذلك، فالظاهر أنّه مَجازٌ أو تشبيهٌ، مثل: (الطوافُ بالبيت صلاةٌ)، (والفقّاعُ خمرٌ)، و (تاركُ الصلاة كافرٌ)، و(الناصبُ من نصبَ لكُم العداوة)، إلى غير ذلك ممّا لا يُحصى. . . .

ووجهُه ما ذكرنا: من أنّ المطلقَ ينصرفُ إلى الأفراد الشائعةِ والغالبةِ. ومن أنَّ الأئمَّة عليهم السلام كانوا يتكلَّمون على طريقة المحاوراتِ العرفيَّة ـ كما حُقّق في محلّه ـ وأهلُ العرف يحاورون كذلك». [(١)]

وقال السيد الخوئيُّ في كتاب الطهارة: «إلّا أنَّ الأحكامَ الشرعيَّة غيرُ مَنوطةٍ بالنظر الدقّيّ الفلسفيّ، بل المتَّبع فيها هو الأنظارُ العرفيّة». [(٢)]

المجاهد، السيد محمّد، مفاتيح الأصول، ج١، ص٥٧٨. كاشف الغطاء، الشيخ علي، النور الساطع في الفقه النافع، ج١، ص١١٦. الآمليّ، الميرزا هاشم، الاجتهاد والتقليد، ج١، ص٣٥٢.

(١)المصدر السابق، ص ٣٤١.

(٢)الغرويّ التبريزيّ، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ كتاب الطهارة (تَقريراً لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، ج١، ص٢٧٩.

وقال في كتاب الصلاة: «إذ العبرةُ في الإحتراق التامّ المأخوذ موضوعاً للحكم في المقام، إنّما هو بالصّدق العرفيّ والنظر العاديّ دون الدقّيّ».[(١)]

وقال العينيُّ الحنفيُّ في البناية شرح البداية: «(ومَنْ أطلقَ الثمنَ في البيع، كان على غالِبِ نقدِ البلدِ؛ لأنَّه هو المُتعارف): أي؛ لأنّه هو المتفاهَم في عُرف الناس، والمطلقُ من الألفاظ ينصرفُ إليه؛ بدلالة العُرف».[(٢)]

وقال السيّدُ الإمامُ ﷺ في سياق كلامه عن (مقدّمات الاجتهاد): «ومنها: الأنسُ بالمُحاورات العرفيّة، وفهم الموضوعات العرفيّة؛ ممّا جرت محاورة الكتاب والسنّة على طبقها، والاحتراز عن الخَلط بين دقائق العلومِ والعقليّاتِ الرقيقةِ وبين المعاني العرفيّةِ العاديّة؛ فإنّه كثيراً ما يقع الخطأ لأَجله، كما يتّفق كثيراً لبعض المشتغلين بدقائق العلوم- حتّى أصول الفقه بالمعنى الرائج في أعصارنا- الخلطُ بين المَعاني العرفيّة السوقيّة الرائجة بين أهل المحاورة، المبنيّ عليها الكتاب والسنّة، والدقائق الخارجة عن فَهم العرف.

بل قد يقع الخلطُ لبعضهم بين الاصطلاحات الرائجة في العلوم الفلسفيّة أو الأدقّ منها، وبين المعاني العرفيّة، في خلاف الواقع لأجله».[(٣)]

وقال الزيلعيُّ الحنفيُّ: «(قوله: وفي العُرف يتناول البناء)، قال الأتقانيُّ:

---

(١)الغرويّ التبريزيّ، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ كتاب الصلاة (تَقريراً لأَبحاث السيد الخوئي الفقهية)، ص٧٣.

(٢)العيني، محمود، البناية شرح البداية، ج٨، ص ١٧.

(٣)الخُمينيّ، روح الله، الاجتهاد والتقليد، ج١، ص٩ـ ١٠.

وذلك لأنّ اسم الدار في العُرف يتناولُ البناءَ والعرصـةَ جَميعـا، فيـدخلُ البناءُ كالعَرَصة، والمطلقُ من الألفاظ ينصرفُ إلى المُتفاهم فـي العُـرف، ولا يُفهمُ في العرف من بيع الـدار بيـعُ عرصـتها لا بناؤهـا، بـل بيعُهمـا جميعا».[1]

وفي أصول الشاشيِّ: «أصلٌ في ما يُترك به حقائق الألفاظ.

وما يُترك به حقيقةُ اللفظ خمسةُ أنواع: أحدُها: دلالة العُرف؛ وذلك لأنّ ثبوتَ الأحكامِ بالألفاظِ إنّما كانَ لدلالةِ اللفظِ على المعنى المُراد للمتكلّم، فإذا كان المعنى متعارفاً بين الناس، كانَ ذلك المعنى المُتعارف دليلاً على أنّه هو المراد به ظاهرا، فيترتّب عليه الحكم.

مثاله: لو حَلفَ لا يشتري رأساً، فهو على ما تعارفَه الناسُ، فلا يحنثُ برأس العُصفور والحَمامة».[2]

وبغضِّ النَّظَر عن جميع ما تقدّم، فإنَّ التأمُّل فـي المُمارسـة التطبيقيّـة التي تقدّم نموذجان لها فـي كـلٍّ مـن مجـالَي الحكـم: أعنـي: التكليفـيّ والوضعيّ، لا يدعُ أيَّ مجالٍ للشك في اعتبار الفَهـم العرفـيّ للنصـوص، ودخالته المباشرة في عمليّةِ الاستنباط.

---

(١)الزيلعيُّ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج١٠، ص ٢٦٣.

(٢)الشاشي، أحمد، أصول الشاشي، ص ٨٥.

الشّرط الثاني

المَنهَجُ العلميّ

ثانياً: المنهجُ الخاصّ (علم الأُصول)

لا زال الكلام في القسم الأوَّل من الشروط المُعتبرة في الاجتهاد عند الفريقَين، وهو ما يهتمّ بالشروط المعتبرة من حيث جهة الدّلالة وجهة الصدور معاً، وبعد أن انتهينا من الكلام في الشرط الأوَّل من هذه الشروط، وهو القابلية العلمية والذهنيّة التحليليّة، دخلنا في الشرط الثاني، حيث اشتراط المنهج العلمي، الذي قسّمناه إلى عامٍّ وخاصٍّ، فتكلّمنا عن علم المنطق، ثمّ عن الذهنيّة العرفيّة في التعامل مع النصوص؛ باعتبارهما فرعَين من أفرع المنهج العلميّ العامّ، وتصل النوبة الآن إلى الكلام في القسم الثاني من قسمَي المنهج، وهو المنهج الخاصّ، الذي نعني به هنا: علمَ الأصول، باعتباره منهجَ الفِقه، ومُعِدَّ القواعدِ الكليّة الحاكمة على طريقة التعامل مع المعلومات والعناصر المتداولة فيه، سواء تلك الراجعة الى جهة الدلالة أم جهة الصدور؛ إذ القواعد التي يعدّها الأصول يرجع الكثير منها الى الجهتين؛ بل بعضها مخصّص لهذه الجهة كما يعرف المتخصّصون.

المطلب الأوَّل

التعريف بعلم أصول الفقه

مضى بعض الكلام عن علم الأصول، فتكلمنا عن أهم مباحثه، وعن الأدوار التي مر بها هذا العلم، فقلنا: إنه العلم المسؤول عن البحث في العناصر المشتركة لا الخاصة لعملية الاستنباط، إلّا أنه يجب التعريف بعلم الأصول وأهميته بشكل أكثر تفصيلا، وبالأخص، مع اعتباره شرطا في الاجتهاد، بل معيارا له.

التعريف المشهور لعلم الأصول

يعرَّف علم الأصول عادة بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»[١]، ولا يختلف التعريف كثيرا بين المدرستين لمن طالع الكتب المتخصّصة في المقام. [٢]

فكلٌّ ما يمهّد لاستنباط الحكم الشرعيّ من قواعد، فالعلم به هو علم الأصول.

ولا بأس ببعض التوضيح للتعريف، فنقول:

إنّه بصورة مجملة ما ذكرناه سابقا، من أنّه العلم المسؤول عن تحضير القواعد اللازمة في الفقه، وهو عمليّة الاستنباط كما ذكرنا سابقا أيضا.

فهذا العلم ليس مسؤولا عن تحضير الجزئيّات وإن كانت تدخل في عمليّة الاستنباط، كمسائل اللغة العربيّة؛ من قبيل ظهور بعض الألفاظ في معانيها، بل المسؤول عن ذلك علوم اللغة.

وكذا لا يدخل في هذا العلم ما مُهِّد لغير الاستنباط، كمسائل المنطق مثلا؛ إذ إنّما مُهِّدت تلك المسائلِ لتقويم عمليّة التفكير وحفظِ العقلِ من الخطأ في الفكر، ولا اختصاصَ بتأسيسها بعلم الأصول، وإنَّما بتوجيه عمليّة التفكير بحيث تسيرُ بصورة فنيّة صحيحة حيثما كانت.

ويخرج كذلك القواعد المعدّة للوصول إلى الحكم الشرعيّ لا عن طريق الاستنباط، بل بالإستنتاج والتطبيق، كالقواعد الفقهيّة مثلا؛ فإنّها

---

(١)القمّيّ، أبو القاسم بن حسن، قوانين الأصول، ص٣.

(٢)أنظر: الآمديّ، علي بن علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص ٧. الشوكانيّ، محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج١، ص٧١.

ليست من مسائل علم الأصول وموضوعه.

وليس الغرض هنا أن نحقّق في تعريف علم الأصول، أو أن نختار تعريفا لايرد عليه شيء مما ذكر؛ فإنَّ هذا أمر خارج عن غاية هذا الكتاب، بل الغرض إعطاء صورة إجماليّة لهذا العلم، من خلال إيراد بعض ما ورد في تعريفه، لتكوين صورة إجماليّة لهذا العلم، وأهميّته وحساسيّته. [١]

المطلبُ الثاني

وظيفةُ علم الأصول ودوره المحوريّ

أوَّلاً: ضرورةُ علم الأصول لعمليّة الاستنباط

علم الأصول ـ كما قلنا قبل ذلك ـ هو العلمُ المسؤولُ عن البحث في أهمّ ما يحتاجه الفقيه في عمليّة الإستدلال الفقهيّ، وهو القواعد العامّة في هذه العمليَّة، وهي التي يعبَّر عنها بالعَناصُر المشترَكَة، وهو التعبير الآخر لمصطلح القَواعد الذي يذكر في تعريف المشهور لهذا العلم، فهو منطقُ الاستدلال والاستنباط على هذا.

نعم، علم الأصول مسؤولٌ عن البحث في نوع خاصٍّ من القواعد كما سبق، وهو القواعد المشترَكَة في الاستنباط، لا عن الجزئيات، ولا عن أية قاعدة.

يعتقد العلماء من السنّة والإماميّة أنَّ معرفةَ علم الأصول من شروط الاجتهاد، وقد حظيَ هذا الشرطُ بأهمّيّة قصوى، حتّى صار يعدُّ واحداً من أهمّ شروط الاجتهاد، وركيزةً أساسيّةً في عمليّة الاستنباط[٢].

---

(١)أنظر لأجل البحوث التفصيليّة الكتب الأصولية المعروفة عند المدرستين، وأنظر أيضا: الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ص ١٦.

(٢)القمّي، أبو القاسم، القوانين المحكمة، ص ٣٧٦. الآخوند الخراسانيّ، كفاية

وبلغ حدّاً اعتُبر فيه ميزانَ الفقه، ومعيارَ معرفة ما يفسدُه[١]، بحيث لا يمكن بدونه استنباطُ الأحكام[٢]، ولا سيّما في هذا الزمان[٣].

قال المحقّقُ الوحيدُ البَهبَهانيُّ في الفوائد الحائريّة في سياق كلامه عن شروط الاجتهاد: «ومن الشَّرائط: أصولُ الفقه، والحاجةُ إليه من البديهيّات كما صرّح به المحقّقون، وكلٌّ واحدةٍ واحدةٍ من الفوائد التي ذكرناها تنادي بأعلى صوتها بالاحتياج إليه، من وجوهٍ متعدّدة، وتنادي أيضا بخطر الجهل فيه، وضرر الغفلة، بل شدة الخطر وعظم الضرر.

بل وإنَّه الميزان في الفقه، والمعيارُ لمعرفة مفاسده، وأعظمُ الشرائط، وأهمُّها كما صرّح به المحقّقون الماهرون الفطِنون، الذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلّدين من حيث لا يشعرون.

وبسطنا الكلامَ في الرسالة في إظهار شنائعِ الشكوكِ المخالفةِ للبديهة، بل بينّا أنّ هذا العلم ليس بحادثٍ، بل كان في زمان المعصوم عليه السلام، ومن أراد الاطّلاعَ، فليرجع إلى الرسالة» [٤]

وقال في الكفاية: «وعمدةُ ما يحتاج إليه هو علم الأصول؛ ضرورةَ إنّه ما من مسألة إلّا ويُحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدةٍ أو قواعدَ بُرهن عليها في الأصول، أو بُرهن عليها مقدّمةً في نفس المسألة الفرعيّة، كما

الأصول، ص٥٣٤. الشوكانيّ، محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص ٢٩٧.

(١)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص٣٣٦.

(٢)النَّراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص١٠.

(٣)الخمينيّ، روح الله، الرسائل، ج٢، ص٩٧.

(٤)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧. وانظر: الرسائل الأصولية، ص٩٤ـ ٩٩.

هو طريقة الأخباريّ، وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حِدَةٍ لا يوجب كونَها بدعةً، وعدمُ تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجبُ ذلك، وإلاّ، كانَ تدوينُ الفقه والنحو والصرف بدعةً.

وبالجُملة: لا محيصَ لأحَدٍ في استنباط الأحكام الفرعيّة من أدلّتها إلّا الرجوعُ إلى ما بنى عليه في المسائل الأصوليّة، وبدونه، لا يكاد يتمكَّن من استنباطٍ واجتهاد، مجتهداً كان أو أخباريّاً.

نعم، يختلفُ الاحتياجُ إليها بحسب اختلافِ المسائلِ والأزمنةِ والأشخاص؛ ضرورةَ خِفّة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأوَّل، وعدم حاجته إلى كثير ممّا يحتاج إليه في الأزمنة اللّاحقة، ممّا لا يكاد يحقّق ويختار عادةً إلّا بالرجوع إلى ما دوّن فيه من الكتب الأصوليّة». [١]

وكما ترى، فإنَّه صريحٌ في احتياج الكلّ إلى علم الأصول، بلا فرق بين كون ممارس عمليّة الاستنباط أصوليّاً أم أخباريّاً، وقد تقدَّم الكلام عن هذه النقطة بالتفصيل قبل الولوج في تفاصيل شروط الاجتهاد، فراجع.

وقال المحقّق الخوئيّ: «ومن هنا، ظهر فائدةُ علم الأصول، وهي: (تعيينُ الوظيفةِ في مقام العمَل، الّذي هو موجبٌ لحصول الأمنِ من العقاب). وحيث أنَّ المكلّفَ الملتفتَ إلى ثبوت الأحكام في الشريعة يَحتملُ العقابَ وجداناً، فلا محالةَ يُلزمُه العقلُ بتحصيل مؤمّن منه، وحيثُ أنَّ طريقهُ منحصرٌ بالبحث عن المسائل الأصوليّة، فإذاً، يجب الاهتمام بها، وبما أنَّ البحثَ عنها منحصرٌ بالمجتهدين دون غيرهم، فيجب عليهم تنقيحُها وتعيينُ الوظيفة منها في مقام العمل لنفسهم

(١)الآخوند الخراسانيّ، كاظم، كفاية الأصول، ص٥٣٤.

ولمقلّديهم؛ حتى يحصل لهما الأمنُ في هذا المقام». [١]

وقد تناول البَهبَهانيّ بعضَ شبهاتِ عدم الحاجةِ إلى أصول الفقهِ، من قبيل حدوث هذا العلمِ بعد زمانِ الأئمّة، وأنّنا نقطع بأنّ قدماءَنا ورواةَ أحاديثِنا ومن يليهم لم يكونوا عالمين به، مع أنّهم كانوا عاملين بهذه الأحاديث الموجودة، ولم يُنقل عن أحد من الأئمة عليهم السلام إنكارُهم، بل المعلوم تقريرهم لهم، وكان ذلك الطريق مستمرّاً بين الشيعة إلى زمان ابن أبي عقيل وابن الجُنيد رحمهما اللّهُ، ثمّ حدث بين الشيعة، فلا حاجة إلى هذا العلم، ثم ردَّها ردّاً وافياً أشرنا إلى مثله فيما سبق؛ بأنَّ كثيرا من مسائله كانَ معمولاً بها زمنَ الأئمّة، من قبيل حكم ما لا نصّ فيه، وتعارضِ الأدلّة، والقياسِ، والاستحسانِ، والاستصحاب، والناسخ والمنسوخ، والمُحكم والمتشابه، والعامّ والخاصّ، وغيرها من المسائل. [٢]

ثمّ قال: «سلّمنا حدوثَ هذه المسائل بعضاً، بل وكلّا بعد عصر الأئمّة عليهم السلام، لكن، نقول: أيّةُ ملازمةٍ بين حال زماننا وحال زمانهم، وحالِنا وحالِ الرواةِ، بأنّهم إذا كانوا مستغنين، فيلزمنا أن نكون نحن أيضا مستغنين، فهل يتفوّه طفلٌ بهذا الكلام ويتوّهم هذه الملازمة؟! مع أنّه بديهيٌّ أنّ زمانَ الحضور تيسّر العلوم، ولو لم يتيسّر أحيانا، فيسهل العلم بالعلاج. . . .

والحاصلُ: أنّ أهل زمان المعصوم عليه السلام لو كان حالُهم حالَنا ومع ذلك لم يبحثوا، لكانوا مقصّرين آثمين حَيرانين لا يبنونَ أمرَهم على شيء، أو

---

(١)الفيّاض، إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٨.

(٢)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، الرسائل الأصوليّة، ص٩٩ـ ١٠١.

يبنون بوجه ظاهرِ الفساد وإنْ لم يكونوا مقصّرين، وكانوا يبنون أمرَهم عليه». [١]

وقال السيّد الإمامُ ﴿قدّس سرّه﴾: «من أنكرَ دخالة علم الأصول في استنباط الأحكام، فقد أفرطَ؛ ضرورةَ تقوّم استنباطِ كثيرٍ من الأحكام بإتقانِ مسائلِه، وبدونه يتعذّر الاستنباط في هذا الزمان، وقياس زمان أصحابِ الأئمّة بزمانِنا، مع الفارق من جِهات.

وظنّي أنّ تشديدَ نكيرِ بعضِ أصحابنا الأَخباريّين على الأصوليّين في تدوين الأصول، وتفرّع الأحكَام عليهَا، إنّما نَشأَ من ملاحظة بعض مباحثِ كتبِ الأصول؛ ممّا هى شبيهة في كيفيّة الاستدلال والنقض والإبرام بكتبِ العامّ، فظنّوا أنّ مبانيَ استنباطهم الأحكام الشرعيّة أيضا شبيهة بهم؛ من استعمال القياسِ والإستحسانِ والظنون، مع أنّ المطّلع على طريقتهم في استنباطها، يرى أنّهم لم يتعدَّوا عن الكتاب والسّنة والإجماعِ الراجعِ إلى كشفِ الدليل المُعتبر، لا المصطلح بين العامّة». [٢]

وقد اعتبر الرازي علم أصول الفقه أهمَّ العلوم في الفقه والفَقاهة؛ فقال: «إن أهمَّ العُلوم للمجتهد علم أصول الفقه»[٣]، واعتبره ابن جزّي الآلةَ والأداةَ التي يتوصَّل بها للاجتهاد[٤].

---

(١)المصدر السابق، ص١٠٣ـ ١٠٤.

(٢)الخمينيّ، روح الله، الاجتهاد والتقليد، ج١، ص١٠ـ ١١.

(٣)الرازي، محمّد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، ج٦، ص٣٦.

(٤)ابن جزّي، محمّد بن أحمد، تقريب الوصول إلي علم الأصول، ج١، ص١٣٩.

وقال ابن الجوزيّ: «من الموظّف على الفقيه، اللازم له، طلبُ الوقوف على حقائق الأدلة وأوضاعها ـ التي هي: مباني الشرع ـ وهذا المعنى، هو المعبَّر عنه بأصول الفقه، وله طرفان:

أحدُهما: إثباتُ الأدلّة على الشرائط الواجبة لها.

الثاني: تحريرُ وجه الاستدلال بها على شَرائطِ الصحّة، والاحتياطُ عن مكان وجوه الزلل وعثراتِ الوهم عند تعارض الاحتمالات في التفاريع، وهذا الطّرفُ الثاني هو العلمُ الموسومُ بالجَدَل».[1]

وقد تناول بعض محقّقي السنّة بعضَ الشُّبه على اشتراط علم الأصول كما فعلنا؛ فذكروا من ضمن هذه الشبهات مسألةَ عدم معاصرة العلم للنبيِّ أو الصّحابة أو حتّى التابعين، ومسألةَ اجتهاد الصحابة بلا حاجة إلى علم الأصول، وردّوهما بمثل ما تقدّم عنّا، فراجع.[2]

ومن جميل ما قيل في ضرورة علم الأصول لعملية الاستنباط: قول الشوكانيّ في الإرشاد: «الشرطُ الرابع: أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه؛ لاشتماله على ما تَمَسُّ الحاجةُ إليه، وعليه أن يطوّلَ الباعَ فيه، ويطّلعَ على مُختصراته ومطوّلاته بما تبلغ إليه طاقتُه؛ فإنّ هذا العلمَ هو عمادُ فُسطاط الاجتهاد، وأساسُه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضا أن

---

(١)الجوزي، يوسف بن عبد الرحمن، الايضاح لقوانين الاصطلاح، ص١٠١.

(٢)أنظر مثلا: النملة، عبد الكريم، المُهذَّب في علم أصول الفقه المقارن، ج١، ص٤٦ـ ٤٧.

ومن جميل ما ذكره من الشبهات مع جوابها أيضا قوله: «الشبهة الرابعة: أنّ هذا العلم لا يُتعلَّم لقصد صحيح، بل يُتعلَّم للرياء والسمعة... .

الشبهة الخامسة: أنّ هذا العلم يتعلَّم للتغالُب والجدال والمناظرة، لا لقصد صَحيح». ص٤٨.

ينظرَ في كلِّ مسألة من مسائله نظراً يوصله إلى ما هو الحقّ فيها؛ فإنّه إذا فعلَ ذاكَ، تمكَّنَ من ردَ الفروع إلى أصولها بأيسرِ علمٍ، وإذا قصّرَ في هذا الفنِّ، صعُب عليه الردّ، وخبطَ فيه وخلَطَ». [١]

وبغضِّ النظر عن جميع ما تقدّم من كَلمات، فإنَّ التأمُّلَ في المُمارسة التطبيقيّة لعمليّة الاستنباط التي تقدّمت بالتفصيل في مجالَي الحكم: أعني: التكليفيّ والوضعيّ، لا يدعُ أيَّ مجال للشكّ في اعتبار علم الأصول ومحوريّته في الاجتهاد؛ إذ ليس من خُطوة يخطوها الفقيه إلّا طبق خَطّة وخارطة ومراحل واضحة، فيعرف في أين، ومن أين، وإلى أين، وهذا كلُّه عن برهانٍ ودليلٍ، وهو ما لا يمكن أبدا بدون علم الأصولِ كما أصبح أوضح من أن يوضّح.

ثانياً: ضرورة علم الأصول العامّة

وعلاوةً على أهميّة علم الأصول وضرورته المباشرةِ لعمليّة الاستنباط كما اتّضح بما لا مزيد عليه ممّا تقدّم، فإنّه ضروريٌّ لجُملة من الدراسات والمَجالات العامّة، التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة أيضا بالفقاهة وعمليّة الاستنباط، نتطرّق لبعض منها هنا:

١. محوريّة علم الأصول للمشتغل بالدراسات القانونيّة المقارَنة

فدراسة علم الأصول ضروريّة لكلّ فقيه ومشتغل بالدراسات القانونيّة، ويعملُ على مقارنتها بأحكام الفقه الإسلاميّ، فدراستُه تجعلُ طريقَ الاجتهاد نيّراً ميسوراً، كما يجعله خاضعا لقوانينَ وموازينَ دقيقةٍ تخرجُه عن العَبَث وتهديه السبيل.

---

(١)الشوكانيّ، محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص ٢٠٩.

٢. محوريّة علم الأصول في استثمار الثروات

فهو من أعظم العلوم أثراً في تكوين العقليّة الفقهيّة القادرة على الدرس والفحصِ والاستنباطِ السّليم؛ فبه نستطيع أن نفهمَ ما ورثناهُ من ثروةٍ فقهيّة حافلة، ونتعرَّف منهجَ الاستنباط، فنتعرَّفَ حكمَ كلِّ واقعةٍ جديدةٍ، فلا نضلّ الطريق؛ لأنَّ علمَ الأصول أوضحَ لنا أنَّ لله في كلِّ واقعة حُكما، وقد نُصَّ على أحكامِ بعض الوقائعِ وتُرك أكثرها مَن دون نصّ عليها مكتفيا بنصب الأمارات[1].

٣. محوريّة علم الأصول في حفظ الدين

بالإضافة إلى ما تقدَّم، فإنَّ علمَ الأصول من أكبر الوسائل لحفظِ الدين، وصونِ أدلّته من شُبَه المتحلّلين، وتضليلِ المُلحدين؛ فبواسطتِه يتَّضحُ الموقفُ من بعض المدَّعَيات، التي عادة ما تُطرح في علم الأصول، من قبيل عدم حجّيّة ظواهر القرآن، وعدم حجّيّة أخبار الآحاد، وحجّيّة القياس أو الإستحسان أو المصالح المرسلة، وغير ذلك من المدَّعيات، كلُّ ذلك بطريقة موضوعيّة فنيّة بعيدةٍ كلَّ البُعد عن التشنُّج والعاطِفة.

قال الخضريُّ في أصول فقهه: «وبالجُملة: الأصولُ هو الذي يكون الفقيه المستنير، والمُجتهد المفكّر، ويضعُ القواعدَ التي يجب توافرُها في من يرى في نفسِه القدرةَ على استنباطِ الأحكامِ الشرعيّةِ من أدلّتها، فإنَّ بابَ الاجتهاد يزعمُ كثيرٌ من الناس أنّه أُغلق؛ لأنَّ أحكامَ الشريعة قد دُوِّنَت، وفرغَ منها المجتهدون، واقتصرَ الناسُ على الأخذِ بآرائِهم، ولكنَّ الأمرَ ليسَ كذلك؛ فإنَّ علماءَ المسلمين في القرون المتأخِّرةِ رأوا أنَّ بابَ الاجتهاد قد ولَجَهُ كثيرٌ ممَّن ليس من أهله، ولم يُعدّ له عُدَّته، فخافوا من

---

(١)سلام مدكور، محمّد، الأمر في نصوص التشريع الإسلاميّ ودلالته على الأحكام، ص٢٢.

الأهواء المتفرِّقة أن تلعبَ بالأحكام الشرعيّة، فقالوا بسدٍّ باب الاجتهاد بوجه الأدعياء والدُّخلاء، ولم يقولوا أنّ الاجتهاد في هذه الأمّة كان له زمنٌ معيّنٌ وانتهى، فوضَعوا هذا العلمَ، وبيّنوا فيه شُروط المُجتهد، حتّى إذا وَجدَ إنسانٌ انطباقَ هذه الشّروط عليه، عَملَ بما يؤدّيه إليه.

على أنَّ هناكَ مَنْ لم يصل إلى درجة المُجتهدين، ولم ينحطّوا إلى درجة العامّة، وهؤلاء هم أتباعُ المذاهب المختلفة، الذين ينتصرون لمذاهب أئمّتهم والدفاع عنها، ويُسمَّونَ بمجتهدي المذاهب، فهؤلاء يبحثون عن أدلّة أئمّتهم التي استنبطوا منها الأحكام، فإذا عرضت لهم مسألةٌ لم يَنصّ عليها أئمّتُهم، أمكنهم أن يجيبوا عنها؛ تخريجاً على تلك القواعد، وإذا رُوي عن أحد الأئمّة رأيانِ في مسألة ما، أمكنهم أن يختاروا الرأيَ الذي يوافقُ قواعدَ الإمام». [1]

٤. محوريّة علم الأصول في فهم سائر العلُوم الأخرى

بل وتعينُ دراسةُ أصول الفقه على فَهم سائر العلومِ الأخرى، كالتفسير، والحديث، والفقه، وغير ذلك؛ فإنّه يحقّقُ في الدارسِ قوّةَ الإدراك لحقائق هذه العلوم، والكشفِ عن دفائِنها، وكيفيّة النظر فيها، والاستفادة منها؛ فإنَّ جملةً كبيرةً من مباحثه لا تختصُّ بالاستنباط، بل هي قواعدُ عامّةٌ شاملةٌ تشملُ أيَّ نصٍّ أو كلام، كمباحثِ الألفاظِ والدلالاتِ، والمطلقِ والمقيّدِ، والدليلِ العقليّ، والتعارض، وغيرها، وكلُّ هذه القواعد والأبحَاث لا تختصُّ باستنباطِ الأحكام الشرعيّة كما هو واضح، بل تضع بين يدَي الباحثَ جملةً من أدواتِ البحثِ وآليّات التعاملِ مع النّصوص والمواقف المختلفة، حتّى لو لم تكن نصوصا أو مواقفَ شرعيّة.

---

(١)الخضري بك، محمّد، أصول الفقه، ص ١٩ـ ٢٠.

نعم، على الرغم من أهميّة علم الأصول من النواحي الكثيرة المتقدّمة، إلّا أنَّ من اللازم الاكتفاءُ بالمقدار اللازم لتلكَ الأهداف، وعدم الزيادة عليها، وإلّا، وقعنا في مشكلة صيرورة الوسيلة هدفاً التي أشرنا إليها عدّة مرّات.

يقول السيد الإمام ﷺ: «ومنها: – وهو من المهمّات– العلم بمهمّات مسائل أصول الفقه؛ ممّا هي دخيلةٌ في فهم الأحكام الشرعيّة. وأمّا المسائل التي لا ثمرةَ لها، أو لا يُحتاج في تَثمير الثّمرة منها إلى تلك التّدقيقات والتّفاصيل المُتداولة، فالأولى تركُ التعرّض لها، أو تقصيرُ مباحثها والاشتغالُ بما هو أهمّ وأثمر. . . .

كما أنّ كثرةَ اشتغال بعضِ الطلبة بالأصول والنظرَ إليه استقلالًا، وتوهّمَ أنّه علمٌ برأسه، وتحصيلَه كمالٌ النفس، وصرفَ العمر في المباحث الغير المحتاجِ إليها في الفقه لهذا التوهّم، في طَرَف التفريط، والعذر بأنّ الاشتغالَ بتلكَ المباحثِ يوجبُ تشحيذَ الذّهن والأنسَ بدقائق الفنّ، غيرُ وجيه.

فالعاقلُ الضّنين بنقدِ عُمره، لابدّ [له] من ترك صَرفهِ في ما لا يَعني، وبذل جهدِه في ما هو محتاجٌ إليه في معاشِهِ ومعادِه؛ وهو نفسُ مسائلِ علمِ الفقهِ، الذي هو قانونُ المَعاش والمَعاد، وطريقُ الوصول إلى قربِ الربّ بعد العِلمِ بالمَعارف.

فطالبُ العلمِ والسّعادة لابدّ وأن يشتغلَ بعلمِ الأصولِ بمقدار محتاجٍ إليه ـ وهو ما يتوقّفُ عليه الاستنباط ـ ويتركَ فضولَ مَباحثِه أو يقلّلَه، وصرف الهمّ والوقت في مباحثِ الفقه، خُصوصاً في ما يَحتاج إليه في عملِه ليلًا ونَهاراً». [١]

---

(١)الخمينيّ، روح الله، الاجتهاد والتقليد، ج١، ص١٠ـ ١٢.

المَبحثُ الثّالث

القسمُ الثاني من شُروط الاجتهاد

الشُّروطُ المعُتبرَةُ من حيثُ جِهة الدّلالة

الشَّرطُ الأوَّل: اللغة

١. اللغةُ العامّة ٢. اللغةُ التخصُّصيَّة

سيكون الكلام هنا في ثلاثةِ مطالبَ، نتناولُ في الأوَّل والثاني منهما الكلامَ في أصلِ اشتراطِ اللغةِ في عَمليّة الاستنباطِ، ونتكلَّم في الثالث عن دفعِ ما قد يَشتبه على البعضِ من كفاية العلمِ باللغةِ في عمليّة الاستنباط، وعدم ضرورةٍ لتعلُّم علوم أخرى، لا سيَّما علم الأصول، بعد أن اتّضح ذلك إلى حدٍّ كبير عند الكلام عن أهميّة علم الأصول، وأنّه (منهجُ) و(منطقُ) علم الفقه والممارساتِ الاستنباطيّة كلّها.

المَطلبُ الأوَّل

اللغةُ العامّة

أوَّلاً: المَقصودُ باللغة العامّة

نقصدُ باللغةِ العامّة ما يتوقّفُ عليه فهمُ الأدلّةِ والوصول إلى المُراد منها ممّا يرجعُ إلى اللغة العربيّةِ وقواعدِها، ويدخلُ في ذلكَ علمُ النّحو قطعاً؛ فإنّهُ أساسُ العربيّة التي نزل بها القرآنُ وجاءت بها الرواياتُ الكثيرةُ عن المعصومين ﭺ.

هذا علاوةً على معرفة معاني الكَلِماتِ الواردةِ في الأدلّة من ناحيةِ اللغة، وهو ما يرجعُ فيه إلى كتب اللغة والقواميسِ المُعتبرة.

إلّا أنَّ النقطةَ المهمّةَ هنا، هي ما نبّهنا عليه حينَ الكلام عن المِقدارِ المُعتبر من العلوم، وهو أنَّ بعضَ ما يُنقل من مَعاني لبعضِ الكلماتِ لابُدَّ للمجتهد فيه من أن يكون مُجتهدا متخصِّصا فيه، غيرَ متعبّد بما

يصدر من أصحاب الكُتب اللغويّة؛ وذلك عندما تكون تلك المعاني معتمِدَةً على بعض الاستدلالاتِ التي يأتي بها اللغويُّ مستَنَدا لما يذهب إليه؛ إذ من اللازم حينئذ أن يكون المجتهدُ متخصّصا مجتهدا في اللغة أيضا، بحيث له أن يقبل أو يردّ تلكَ الاستدلالات بصورة تخصّصيّة بحثيّة.

ولا يكفي أن يكون الإنسان عارفاً بمعاني الكلمات الواردة في الدّليل، بل اللازمُ التسلُّطُ على معرفة المُراد من مَجموع الكَلمات الواردة فيه، أي: أن يعرفَ معانيَ الكلماتِ الواقعةِ في سِياق ما.

قد يكونُ هناكَ الكثيرُ ممّا يلزمُ أخذُه بنَظَر الإعتبار في الوصول إلى المراد النهائيِّ للدليل طبعا؛ فقد تقدَّم في التقسيم ما يرجع إلى جهة الدّلالة من شروط كثيرة، تتآلفُ وتتآزرُ في ما بينَها وتتّسق للكشف عن المراد النهائيّ، إلّا أنّنا نتكلّم هنا عن أصل الكلمات الواردة في الدليل مفردةً وممزوجةً بغيرها.

قال الشهيدُ الثاني في كتاب الروضة البهيّة: «ويتحقّق [أي: الاجتهاد] بمعرفة المقدّمات الستّ، وهي: الكلام، والأصول، والنحو، والتصريف، ولغة العرب، وشرائط الأدلة، والأصول الأربعة، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل»[1]

ثم قال ﵀ مبّينا ما يُعتبر من بعض ما تقدّم من الشروط: «ومن النحو والتصريف: ما يختلفُ المعنى باختلافه؛ ليحصلَ بسببه معرفةُ المراد من الخطاب، ولا يُعتبرُ الاستقصاءُ فيه على الوجه التامّ، بل يكفي الوسطُ منه فما دون، ومن اللغة: ما يحصلُ به فهمُ كلام الله، ورسوله، ونوّابه عليهم السلام، بالحفظِ، أو الرجوعِ إلى أصلٍ مصحَّحٍ يشتملُ على معاني الألفاظ

---

(١) العامليّ، زين الدين، الرّوضَة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، ج٢، ص٦٣ـ ٦٤.

المتداولةِ في ذلك». [١]

وسيأتي مزيدُ بيانٍ بالنسبة إلى اللغةِ العامّةِ حينَ الكلام في شرط معرفة الكتاب بعونه تعالى، فراجع.

ولا حاجةَ إلى ذكرِ الدليلِ على اشتراطِ هذا الفرعِ الأوّل من الشرط الأوّل؛ بعد أن وقفنا وقوفاً تفصيليّاً على تطبيقَين من تطبيقات عمليّة الاستنباط؛ إذ كيف يمكن الاستنباطُ مع عدمِ العلمِ بالمقصودِ من أهمِّ عناصرِ الاستنباطِ، أعني: القرآنَ والسنّة الشريفة؟! بل وكلمات العلماء ونظريّاتهم المطروحة في مسألة ما.

قال المرجع الأعلى، السيّد السيستانيّ (دام ظله): «العلوم التي لها دخل في فهم المعنى من اللفظ، كعلم النحو، والصرف، واللغة، والمعاني، والبيان، ولا شكّ في الاحتياج إلى هذه العلوم في الجملة». [٢]

ما نبّه عليه المحدّثُ الجَزائريّ في المَقام

ومن اللازم الانتباه إلى ما تقدَّم في النصّ المحقَّقِ عن العلّامة الجَزائريّ وهو يتكلَّم عن اشتراط علوم اللغةِ في الاجتهاد؛ إذ هو نكتة فنيّةٌ غايةٌ في الأهميّة لمن رام الوصولَ الآمنَ إلى ملكة الاجتهاد:

قال ﷺ: «ومن النّحو والتّصريف ما يَختلفُ المعنى باختلافِه؛ ليحصَلَ بسببه معرفةُ المُراد من الخِطاب، ولا يُعتبر الاستقصاءُ فيه على الوجه التامِّ، بل يكفي الوَسَطُ منه فما دون.

أقول: الحقُّ أنَّ الاستقصاءَ فيه ممّا يُعينُ في وُجوهِ استنباط الأَحكام، وكيفيّته، وهو من أقوى الأَسبابِ في تَحصيل مَلَكة الاستنباطِ؛ فكم قد

---

(١)المصدر السابق.

(٢)الربّانيّ، السيّد محمّد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد السيتانيّ دام ظلّه)، ص٢٧ـ ٤١.

رأينا مَن قَرأَ كتبَ الفقه، وعَرفَ مسائلَه، وقد قَصُر باعُه عن استنباط حُكمٍ من الأحكام، ولمْ يكن السببُ فيه إلّا قِلّةُ بضاعتِه من علم النّحو والتّصريف.

ومن اللغةِ: ما يحصلُ به فهمُ كلامِ الشارع، ولو بالرجوع إلى كتاب مُصَحَّح يشتملُ على معاني الألفاظ المُتداوَلَة في ذلك.

أقول: ما ذكروه من الاكتفاء بكتابٍ مِن كُتَب اللغةِ، كالصّحاحِ والقاموسِ غيرُ وجيه؛ وذلك أنَّ مَن تتبَّع الأحاديثَ، ورأى ألفاظَها المُحتاجةَ إلى مُراجعة كُتب اللغة، ظهرَ له أنَّ إيضاحَ ألفاظِها المُحتاجةِ إلى مُراجعةِ كُتب اللغةِ لا يتمُّ بكتابٍ واحدٍ، بل ولا كتابَين؛ لأنَّ تلكَ الألفاظَ مُشتركةٌ بين مَعانٍ مُتعدّدةٍ لاَ يُناسبُ تفسيرَ تلكَ الألفاظِ إلّا بعضُها، وليسَ تلكَ المعاني كلّها في كتاب واحد، وحينئذ، فلابدَّ من مُراجعة كُتب اللغة كلِّها أو أكثرها.

وأيضا إنَّ بعضَ اللغاتِ الوارِدةِ في كُتبِ الأخبارِ يحتاجُ إلى النقلِ من المحدِّثينَ، ولا يناسبُها كَلامُ أربابِ اللغة، كَما نبَّه عَليه شيخُنا، الشيخُ بهاء الدين تغمّده الله برحمته في حَوَاشي الأربعين، وحينئذٍ، فمطالعةُ كتب الحَديثِ والاكتفاءُ بها عن النّقل من المَشائخِ، غير كاف كما يفعله الصّحَفيّون من الناس». [1]

وما نبّه عليه من الكلمات الخاصّة، هو ما يسمّى بالمصطلحات المُستنبَطَة؛ حيثُ يكونُ لتحديد معناها دخالةٌ للشارع، فلا يمكنُ ذلك التحديد إلّا بالرّجوع إلى المتخصّص.

وكشاهد على ما تقدّم في النُّكتة، ما نراه عند كبار المتخصّصين في

---

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يمين.

الفقهِ والفقاهةِ حين محاولتهم تحديد المعنى المراد من مُصطلح ما؛ حيثُ الرجوعُ إلى ثلاثةِ أنواعٍ من المَصادر في سبيل ذلك التحديد، حيثُ يبدأُ الفقيهُ في عمله ذاكً بكتب اللغةِ والقواميس، إلّا أنَّه لا يكتفي بذلك، بل يستعينُ على ما يريده من هدف بكلماتِ الفُقهاء، ومن قبلهم بكلام الشارع، وصولا إلى التشخيص النهائيّ للمعنى. [١]

وسيأتي ما قد يُثار من شبهة الاكتفاءِ باللغةِ عن العُلوم المختلفة الدخيلة في الاستنباط بعونه تعالى.

ثانياً: معرفةُ علوم الفَصاحة والبَلاغة والبَديع

١. كلماتُ المدرستين في اعتبار هذا الشرط

ذهبَ جمعٌ من أعاظم فقهائِنا إلى أنَّ علمَ المعاني والبيان من شروط الاجتهاد، كما نقل ذلك الشيخ البَهبَهانيّ عنهم في كتابه، حيث قال:

«واعلم أيضا أنّ علمَ المَعاني، والبيان، والبديعِ، والحسابِ، والهيئةِ، والهندسةِ، والطبِّ، من مكمّلات الاجتهاد.

وجعلَ جمعٌ علمَ المعاني والبيان من شروط الاجتهاد، مثل السيّد المرتضى، والشهيد الثاني، والشيخ أحمد بن المتوّج البحرانيّ، بل الأخيران عدّا علمَ البديع أيضا من الشرائط»[٢].

وأمّا أهل السنَّة، فيُستفاد موقفُهم من هذه العلوم ممّا ذكروه في اشتراطهم العربيّة في المجتهد، قال الغزّاليّ في مقام كلامه عن القدر الذي تجب معرفته من العربيّة: «إنّه القدرُ الذي يُفهمُ به خطابُ العَرب، وعادتُهم في الاستعمال، حتّى يميّز بين صريحِ الكلام وظاهرِه ومُجمَله،

---

(١)أنظر على سبيل المثال: بحث (الغيبة) من مكاسب الشيخ الأنصاريّ، أنظر لذلك كتابنا (نيل المآرب في شرح المكاسب)، ج٤، ص١٦٢ـ ١٩٩.

(٢)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص ٣٤٢.

وحقيقتِه ومجازه، وعامّه وخاصّه، ومحكَمه ومتشابَهه، ومطلَقِه ومقيَّده، ونصّه وفحواه، ولحنه ومفهومِه».[١]

ثمّ قال: «والتخفيفُ فيه: أنَّه لا يُشترط أن يبلغَ درجةَ الخليلِ والمبـرّد، وأن يعرفَ جميعَ اللغـةِ، ويتعمَّـقَ فـي النّحـو، بـل القَـدَر الـذي يتعلّـق بالكتابِ والسـنّة، ويسـتولي بـه علـى مَواقِـعِ الخِطـاب، ودركِ حَقـائقِ المقاصِدِ منه».[٢]

وقال الشاطبيُّ: «وأمّا الثاني من المَطالب: وهو فرضُ علمٍ تتوقَّفُ صحّةُ الاجتهاد عليه، فإنْ كان ثمَّ علمٌ لا يحصلُ الاجتهادُ في الشّريعة إلّا بالاجتهاد فيه، فهو لابُدَّ مضطرٌّ إليه؛ لأنّه إذا فُرض كذلك، لم يمكن في العادة الوصولُ إلى درجة الاجتهادِ دونه، فلابدَّ من تحصيله على تمامِه، وهو ظاهرٌ، إلّا أنَّ هذا العلمَ مُبهمٌ في الجُملةِ، فيُسأل عن تعيينه.

والأقربُ في العلوم إلى أن يكون هكذا علمُ اللغةِ العربيّة، ولا أعني بذلك النحوَ وحدَه، ولا التصريفَ وحدَه، ولا اللغةَ، ولا علمَ المَعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلّقة باللسانِ، بل المرادُ جملةُ علمِ اللسانِ، ألفاظ أو معاني كيف تصوّرت، ما عدا الغريب، والتصريف المسمّى بالفعل، وما يتعلّق بالشّعر من حيثُ هو الشعرُ، كالعَروضِ والقافيةِ، فإنَّ هذا غيرُ مفتَقَرٍ إليه هنا، وإن كان العلمُ به كمالًا في العلم بالعربيّة. وبيان تعيّن هذا العلمِ ما تقدّم في كتابِ المِقاصد؛ من أنَّ الشريعةَ عربيّة، وإذا كانت عربيةً؛ فلا يفهمُها حقَّ الفَهَم إلّا من فهم اللغةَ العربيّةَ حقَّ الفَهم؛ لأنَّهما سيّان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرَضْنا مبتدِئًا في فهم العربيّةِ، فهو مبتدئٌ في فهمِ الشّريعةِ، أو متوسّطاً؛ فهو متوسّطٌ في فهم

---

(١)الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج٢، ص ٣٨٦.

(٢)المصدر السابق.

الشريعة، والمتوسِّطُ لم يبلغ درجةَ النّهاية، فإن انتهى إلى درجةِ الغايةِ في العربيّة، كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمُه فيها حجّةً كما كان فهمُ الصحابةِ وغيرهم من الفُصحاء الذين فهموا القرآنَ حجّةً، فمن لم يبلغ شأوَهم؛ فقد نَقَصه من فهم الشريعة بمقدار التّقصير عنهم، وكلٌّ من قصُرَ فهمُه، لم يعد حجّةً، ولا كان قولُه فيها مَقبولًا.

فلا بدَّ من أن يبلغَ في العربيّة مبلغَ الأئمّةِ فيها؛ كالخليلِ، وسيبويه، والأخفشِ، والجرميّ، والمازنيّ، ومن سواهم».[1]

وعلى ما ترى، فإنَّ الشاطبيَّ يلزمَ الفقيهَ بأن يكون متخصّصاً في اللغة كسائر المتخصّصين، بل أفاضلِهم، وهو ما يخالفه فيه حتّى بنو جلدتِه، كما نقلناه قبل قليل عن الغزاليّ في المُستصفى، فراجع.[2]

٢. فائدة هذا الشرط

مع أن الفائدة الأولى المهمّة لهذا الشرط هي جهة الدلالة كما هو أوضح من أن يخفى، لا سيّما بعد ما تقدّم من مطالب، ومن نماذج لعمليّة الاستنباط بصورة تطبيقيّة، فإنه يمكن أن يستفاد منه أيضا من جهة الصدور؛ إذ تكون العلوم الثلاثةُ خيرَ العون في إثبات عدم صدور رواية ما أو صدورها؛ من جهة أنّنا لو واجهنا رواياتٍ حاويةً على ركاكة وضعفٍ من الناحيَةِ اللفظيّةِ والمعنويّة، فإنَّ ذلك يضعِّفُ صدورَها عن المعصوم؛ فإنَّ كلام الإمام إمامُ الكلام، وكذا الموثّقون من الرواة.

وعلى العكس ممّا سبق؛ فإنَّ الفصاحةَ والبلاغةَ والمعاني العميقةَ قرائن ترجِّحُ صحّة صدور الروايات؛ إذ «ربّما يحصل العلمُ من جهة الفصاحة والبلاغة بكون الكلام عن الإمام عليه السلام، فمن هذه الجهة ربّما

---

(١)الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ج٥، ص٥٢ـ ٥٣.

(٢)الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٤٤.

يكون لهما مدخليّة في الإشتراط، بل البديعُ أيضا». [١]

وعلى هذا، ستكون هذه العلوم من هذه الناحية شرطاً مشتركاً من الشروط، أي: ما يُعتبر من حيثُ جهة الصدور ومن حيثُ جهة الدلالة، إلا أنّنا قلنا سابقا في توجيه تقسيم الشروط: إنّنا سنعتمد في التقسيم الحالةَ الأغلبَ والأهمَّ في عَمل الشّرط، وما نحنُ فيه الحالة الأغلب والأهم هي الدلالة كما هو واضح.

المطلبُ الثاني
اللغةُ التخصُّصيّة

أوَّلاً: المقصودُ من اللغة التخصّصيّة

الوقوفُ على اللغة العامّةَ مهما كان كاملاً وسيعاً، فإنَّ الإنسانَ لا يكون به متخصّصاً مجتهداً، بل لابُدَّ أيضا ـ للوصول إلى درجة الاجتهاد ـ من نوع آخر من اللغةِ، وهو ما يسمّى اليوم بلُغة التخصّص، أو لغة العِلم؛ إذ لكلِّ علمٍ من العلومِ لغتُه الخاصّة به، حيث تشتمل جميع العلوم على هذه اللغة التخصّصيّة، كعلمِ الطبِّ، والهندسةِ، والزراعةِ، والتجارةِ، والإدارةِ، وسائر العلوم الأخرى.

ومن الواضح أنَّ عمليّة الاستنباط لا يمكن أن تخلوَ من لغةٍ تخصّصيّة شأنها في ذلك شأن سائر العلوم، بل لها من الخصوصيّة بحيث تميّزها عن سائر تلك العلوم؛ إذ قد اتّضح ممّا سبق كثرةُ العلوم الدّخيلة في عمليّة الاستنباط، وتنوّعُها، ولكلِّ علمٍ من تلك العلوم لغتهُ التخصصيّةُ الخاصّةُ به، ما يعني: غزارة اللغة التخصّصيّة التي يستعملُها الفقيهُ في الاستنباط والفقه.

---

(١)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص ٣٤١.

ثانياً: ضرورة اللغة التخصّصيّة

ولا شكَّ في أنَّ من يريد أن يتعلَّمَ فنَّ الاستنباط، فإنَّه لا غنى له عن تعلُّم اللغة التخصّصيّة قبل كلِّ شيء؛ لوضوح أنَّها الصّلةُ والجسرُ بين هذا المتعلّم والعلم الذي يريد الوصولَ إليه، الأمرُ الذي لا يحتاجُ إلى مزيد بيان، فكما يلزمَ متعلِّمُ الطبِّ أن يكون متوفّراً على اللغةِ الطبيّة، ومتعلّم الهندسة متوفّرا على اللغة الهندسيّة، وهكذا في سائر العلوم المختلفة، فكذلك الأمر في الفقه والاستنباط.

إنَّ التوفُّر على اللغة التخصّصية لا تقفُ أهميّتُه على تعلُّم لغة الفقهاء، وإنّما هو الأساسُ في بلوَرَتها وإجراء التفاعلاتِ المختلفةِ بينها وبين غيرها، للوصول إلى نتائجَ جديدةٍ على أساسِ المناهجِ العلميَّة الصحيحة. لا يمكن البحَث في أيّةِ مسألة من المسائل التقليديّة ـ فضلاً عن المسائل المستحدثة ـ إلّا بمراجعة المعلومات والنظريّات التي جاد بها الفقهاءُ الفطاحلُ في ذلك المجال؛ فإنّها توفّر للفقيه ما لا غنى له عنه من العناصر الأوليّة المختلفة، الدخيلة في وصولِه إلى الموقف الفنّيِّ الصحيح من المسألةِ التي يروم الوصول إلى جوابٍ ناجع فيها.

ثالثاً: كلماتُ الأعلام في اشتراط اللغة التخصّصيّة

وقد ذكر هذا الشرط من الإمامية العلامةُ الحليُّ[1]، والشهيدُ الأوَّل[2]، والنراقيُّ حيث قال: «اتّفَقَ أكثرُ الأصوليّين على أنّه لابدّ للمجتهد، أي: مستخرج الأحكام من الأدلة الشرعيّة:. . . والأنس بلسان الفقهاء». [3]

ثم قال موجِّهاً: «ودليلُ اشتراط الأنسِ بلسانِ الفقهاء ظاهرٌ؛ إذ غيرُ

---

(١)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، ج١، ص٥٢٦.

(٢)العامليّ، محمّد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة، ج١، ص٤٢.

(٣)النَّراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص٣٣٣.

المستأنس قد يغفلُ عن المُراد»[١].

وقد ورد في كلام النوويّ اعتبار هذا الشرط؛ حيث قال: «واختلاف العُلماء واتّفاقهم، بالقدر الذي يتمكَّن معه من الوفاء بشُروط الأدلّة والاقتباس منها». [٢]

المطلب الثالث

شبهةُ عدم الحاجَة إلى العُلوم للعربيِّ القُحّ

قد يثار هنا شبهةٌ حاصلها عدمُ الحاجَة الى العلوم المختلِفة الدخيلة في الاستنباط للعربيّ، لا سيّما علم الأصول؛ بتوجيه: أَنَّ العربيّ القحَّ بعد ما تتبّع الأحاديثَ، واطّلع على عُرفِ القرآنِ والحديثِ بتتبّعه، مُستغنٍ عنها، فإنّه واضح الفساد؛ وذلك لأنّا نرى الفقهاءَ العالِمينَ بعلوم اللغةِ، الماهرينَ في الكتابِ والحديثِ، البالغين أقصى درجات التتبّع فيهما، الّذين قرأوا الأحاديثَ مرّاتٍ متعدّدةً عند مشايخهم الماهرين في الحديث والعلوم المذكورة، وأخذوا منهم إجازات متعدّدة، وصرفوا كثيراً من عمرهم في مطالعة تفاسير الكتاب وشروح الأحاديثِ والمتعلّقاتِ والحواشي المكتوبةِ لهما، والتحقيقاتِ الصادرة فيهما، وممارسةِ العلوم المذكورة ومزاولتها، وملاحظة خصوصيّات مسائلِها لأجلِ خصوصيّات المقامات، فإنّا مع ذلك نراهم غيرَ مستغنينَ عنها، حريصينَ في تحصيل كتبها وضبطها، ونراهم في مقام التدريسِ والمذاكرةِ والمطالعةِ، لا محيص لهم عن مطالعة كتب تلك العلوم، أو ملاحظةِ الشروحِ والحَواشي، ولا أقلّ ممّا كتبوه في هامش كتبهم الحديث، وتحت سطورها ممّا انتخبوها واقتبسوها منها.

---

(١)المصدر السابق، ص٣٣٧.

(٢)النووي، محي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذَّب، ج١، ص٤٢.

بل لو تتبَّعْتَ، وجدتَ أنّ المتقدِّمين من فقهائنا والمتأخّرين منهم ديدنُهم وطريقتُهم ذلك، ووجدتَ كتبَهم تنادي به، وكلماتِهم صريحةً في أنّ معنى هذه اللفظة وهذه العبارة مثلاً كذلك؛ بقول سيبويه والأصمعيِّ وأمثالِهما، وربّما يقولون على ما قاله أهلُ اللغة، أو على ما هو في كتبهم، وكثيراً ما يتمسّكون بأشعار امرئ القيسِ وأمثالِه.

فإذا كان هؤلاء هكذا حالهم، فكيفَ يكونُ حالُ العربيِّ القحِّ في أمثال زماننا؟! [1]

عدم كفاية علوم اللغة عن علم الأصول

وقد تثار الشبهة المتقدّمةُ في وجه علم الأصول بالخُصوص؛ باعتبار أن أهم ما يتناوله الأصوليُّ في هذا العلم يرجع الى مباحث الألفاظ؛ فيقال: إنَّ غرضَ الأصوليِّ إنّما هو تعيينُ ما يدلُّ عليه اللفظُ من معنى، أو ما هو المعنى الظاهر للَّفظ عند تعدُّد معانيه لغةً، وإثباتُ هذا الغرض إنّما يكونُ عادة بنقلِ أهلِ اللغةِ، أو بالتَبادُر، الذى هو عمليّةٌ عفويّةٌ يمارسُها كلُّ إنسانٍ، فأيُّ مجال يبقى للبحثِ العلميِّ ولإعمالِ الصناعةِ والتدقيق فى هذه المسائل، لكي يتولّى ذلكَ علمُ الأصول؟!

إلّا أنَّ الكلامَ المتقدّمَ محضُ شبهةٍ واهيةٍ لا تؤثّرُ إلّا على من لا خبرة له بعلم الأصول، ولا بما يتناوله الأصوليُّ المتخصّص فيه من المباحث، وما يمارسه فيه من بحث وتحقيق، وإليك نزراً من ذلك، مع التركيز على مباحث الألفاظ التي تتناول في علم الأصول، وأما غير هذه المباحث، فهو مما لا تناله يد الشبهة من الأساس:

هناك فى الألفاظ دلالاتٌ خاصّةٌ لا تشكّل عناصر مشتركة فى عمليات الاستنباط تتولاها علوم اللغة، ولا تدخلُ فى علم الأصول،

---

(١) أنظر: الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الرسائل الأصوليّة، ج١، ص٨٩ـ ٩٠.

وهناك دلالاتٌ عامّةٌ تصلحُ للدخول فى استنباط مسائلَ مختلفةٍ، وهذه يبحثُ عنها علمُ الأصول؛ بوصفها عناصرَ مشتركَة وقواعد فى عمليّة الاستنباط كما تقدم توضيحه في شرط علم الأصول، كدلالةِ صيغة (إفعَلِ) على الوجوب، ودلالةِ اسم الجنس الخالى من القيد على إرادة المُطلَق، ونحو ذلك.

إنّ البحوثَ اللفظيّةَ التى يتناولها علم الأصول على قسمَين:

أحدهما: البحوثُ اللغوية.

والاخر: البحوثُ التحليليّة.

أمّا البحوثُ اللغويّةُ، فهى بحوثٌ يرادُ بها اكتشافُ دلالةِ اللفظِ على معنىً معيّنٍ، من قبيل: البحث عن دلالةِ صيغةِ الأمر على الوُجوبِ، ودلالة الجُملة الشرطيّة على المَفهوم بالمعنى الأصوليِّ، أعني: إنتفاءَ سنخ الحكم بانتفاء قيدِه.

وأمّا البحَوثُ التحليليّةُ، فيُفترض فيها مسبّقا أنّ معنى الكلام معلومٌ، ودلالةَ الكلام عليه واضحةٌ، غيرَ أنّ هذا المعنى مُستفادٌ من مجموع أجزاء الكلامِ، فكلُّ جزء من المعنى يقابله جزءٌ فى الكلام، ومن هنا، قد يكون ما يقابلُ بعضَ أجزاء الكلامِ من أجزاءِ المعنى واضحاً، ولكنّ ما يقابلُ بعضَها الآخرَ غيرُ واضح، فيبحثُ بحثاً تحليليّاً عن تعيين المُقابل.

ومثالُ ذلك: البحثُ عن مدلول الحَرفِ والمعاني الحرفيّة، فانّنا حين نقول: «زيدٌ فى الدار»، نفهمُ معنى الكلام بوضوح، ونستطيعُ بسهولةٍ أن ندرك ما يقابلُ كلمةَ (زيد)، وما يقابلُ كلمةَ (دار)، وأمّا ما يقابلُ كلمة (في)، فلا يخلو من غموض، ومن أجل ذلك يقعُ البحثُ فى معنى الحرف، وهو ليس بحثاً لغويّاً؛ إذ لا يوجد في مَنْ يفهمُ العربيّة من لا يتصوّر معنى (في) ضمنَ تصوُّره لمدلول جملة (زيد في الدار)، وإنَّما

هو بحثٌ تحليليٌّ بالمعنى الذى ذكرناه.

ومن الواضح أنّ البحثَ التحليليَّ بهذا المعنى لا يُرجعُ فيه إلى مجرَّد التبادر أو نصٍّ علماء اللغةِ، بل هو بحثٌ علميٌّ تولّاه علمُ الأصول فى حدود ما يترتَّبُ عليه أثرٌ فى عمليّة الاستنباط.

وأمّا البحوثُ اللغويّةُ، فهى يمكن أن تقع موضعاً للبحثِ العلميِّ فى إحدى الحالاتِ الآتية:

الحالة الأولى: أن تكون هناك دلالةٌ كليّةٌ، كما يسمّى في علم الأصول قرينة الحِكمة[1]، ويرادُ إثباتُ ظهورِ الكلامِ فى معنىً كتطبيقٍ لتلك القرينة الكليّة.

ومثال ذلك: أن يقال بأنَّ ظاهرَ الأمر هو الطلبُ النفسيُّ لا الغيريُّ، والتعيينيُّ لا التخييريُّ؛ تمسُكاً بالإطلاقِ، وتطبيقاً لقرينة الحِكْمة؛ عن

---

(١)قرينة الحِكمة: قرينةٌ عامّةٌ يُتعرّف بواسطتها على إرادة المتكلّم للإطلاق من اسم الجنس؛ لاختصاص قرينيتها بما إذا كان المتكلّم حكيما، ولا تنتج في المتكلم السفيه وما يلحق به، وهذه القرينة مركبة من مقدمات، وأشهرها:

١ـ إحراز عدم مانع يمنع المتكلّم عن بيان تمام مراده بكلامه؛ من تقيّة أو نحوها.

٢ـ إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده بكلامه.

٣ـ عدم تنصيب المتكلّم قرينةً على التقييد.

٤ـ عدم قدر متيقّن في مقام التخاطُب.

أنظر: الآخوند الخراسانيّ، محمّد كاظم، كفاية الأصول، ص٢٨٧. الهاشمي الشاهرودي، علي، دراسات في الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، ج٢، ص٣٣٥ـ ٣٤١. وأسماها سماحةُ السيّد السيستانيّ (دام ظله) بالدلالة التفهيميّة، أنظر: الخباز، السيد منير، الرافد في علم الأصول (تقريرا لأبحاث السيد السيستانيّ الأصوليّة)، ص١٧٤ـ ١٧٦.

طريقِ إثباتِ أنَّ الطلبَ الغيريَّ والتخييريَّ طلبٌ مقيَّدٌ، فيُنفى بتلك القرينةِ؛ فإنَّ هذا بحثٌ فى التطبيق، يستدعي النظرَ العلميَّ فى حقيقة الطلب الغيريِّ والطلب التخييريِّ، وإثبات أنَّهما من الطلب المقيَّد.

الحالة الثانية: أن يكون المعنى متبادَراً ومفروغاً عن فهمه من اللفظ، وإنّما يقعُ البحثُ العلميُّ في تفسيرِ هذه الدلالةِ، وهل هيَ تنشأُ من الوضع، أو من قرينةِ الحكمةِ، أو من مَنشَأ ثالث؟

ومثال ذلك: إنّه لا إشكال في تبادرِ المطلَق من اسم الجنسِ مع عدم ذكرِ القيد، ولكن، يُبحث فى علمِ الأصَول أنَّ هذا هل هو من أَجَل وضع اللفظِ للمطلق، أو من أجل دليلٍ آخر كَقرينة الحكمة؟ وهذا بحث لا يكفي فيه مجرَّدُ الإحساس بالتبادُر السّاذَج، بل لابدَّ من جمع ظواهر عديدة، ليُستَكشَفَ من خلالها مِلاكُ الدلالة.

الحالةُ الثالثة: أن يكون المعنى متبادَراً، ولكن، يواجهُ ذلكَ شبهةٌ تعيقُ الأصوليَّ عن الأخذ بتبادره ما لم يجدْ حلّاً فنيّاً لتلك الشبهة.

ومثالُ ذلك: إنَّ الجملةَ الشرطيّةَ تدلُّ بالتبادرِ العرفيِّ على المَفهوم، ولكن، فى مقابلِ ذلك، تحسُّ أيضا بأنَّ الشرطَ فيها إذا لم يكن علّةً وحيدةً ومنحصرةً للجزاء، لا يكون استعمالُ أداةِ الشّرطِ مجازاً، كاستعمالِ لفظِ الأسد فى الرَّجلِ الشجاعِ، ومن هنا، يتحيَّر الإنسانُ فى كيفيّة التوفيق بين هذين الوجدانَين، ويؤدّي ذلك إلى الشكّ فى الدلالة على المفهومِ، ما لم يُتَوَصَّل إلى تفسير يوفّق فيه بين الوجدانين.

وهناك حالاتٌ الأخرى يجدي فيها البحث التحقيقيّ.

وعلى هذا الأساس، يتناولُ علمُ الأصول دراسةَ الدّلالاتِ المشترَكَة، ويبحثُها لغويّاً أو تحليليّاً، وهي بحوث لا تُتناَول أبدا في علوم اللغة.[١]

---

(١)أنظر: الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ص٨٣ـ ٨٧.

الشّرطُ الثاني: علمُ الكَلام

المطلبُ الأوَّل

التعريفُ بعلم الكَلام

يُعدُّ علمُ الكلام في طليعةِ المعارِفِ التي أَسهمَت إسهاماً حيويّاً في دراسةِ العقيدةِ الإسلاميّة، أو ما يُعرف قديماً بأُصولِ الدين؛ فعلمُ الكلام: هو العلم الذي يبحث فيه عن إثباتِ أصولِ الدينِ الإسلاميِّ بالأدلّة المفيدة لليَقينِ بها. (١)

المطلب الثاني

فائدة علم الكلام

تتلخَّصُ فائدةُ علم الكلام في التّالي:

١ـ معرفةُ أصول الدين معرفةً علميّةً على أساسٍ من الدليل والبُرهان.

٢ـ القدرةُ على إثباتِ قواعدِ العَقائدِ بالدليلِ والحجّة.

٣ـ القدرةُ على إبطالِ الشبهاتِ التي تُثار حول قواعدِ العَقائد. (٢)

المطلبُ الثالث

الحاجةُ إلى علم الكَلام

تأتي الحاجةُ إلى دراسةِ هذا العلمِ وأمثالِه ممّا يوصلُ إلى معرفةِ أصولِ الدين، من وجوبِ معرفةِ أصولِ الدينِ على كلِّ إنسانٍ توافرت فيه شروطُ التّكليفِ الشرعيّ والإلزام الدينيّ.

ووجوبُ النظر في قواعدِ العَقائد ومعرفتها وجوبٌ عقليٌّ، أوجبْته

---

(١)أنظر: الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ص٩. مكّي العاملي، محمّد، الإلهيّات على هدى الكتاب والسُّنة والعقل، ج٣، ص٥ـ٧.

(٢)أنظر: الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ص١٣.

الفطرةُ العقليّةُ المُلزِمة بالتمسُّكِ بالدينِ والالتزامِ بأحكامِه وتعليماتِه.[١]

المطلبُ الرابع

إشتراطُ علم الكَلام في الاجتهاد

بعد هذه الجولةِ السريعةِ في التّعريف بعلمِ الكَلام، نرجعُ إلى أصل البَحث في اشتراطه في تحقُّق مَلَكة الاجتهاد عند المدرسَتَين أو عدم اشتراطه، فنقول:

ثمّة رأيانِ في هذا المَوضوع:

الأوَّل: الإشتراط

والرأيُ الأوَّلُ هو رأيُ الأعلامِ الذين يطرحونَ علم الكلام على أنّه أحدُ العلوم المَطلوبة للاستنباط. ومنهم: أبو الوليد الباجيّ[٢]، والغزاليّ[٣]، والنراقيّ[٤]، والبَهبَهانيّ[٥]، والسالميّ[٦].

وقد تقدَّم أنَّ العلامة الجَزائريّ في مخطوطة (غاية المرام) قد وضع (الكلامَ) أوّلَ شروطِ الاجتهادِ المُطلق، فقال: «وهو يتوقف على العلوم الستة: الكلام. . .».[٧]

---

(١)أنظر: المصدر السابق، ص١٣ـ ١٥.

(٢)الباجي، سليمان بن خلف، أحكام الفصول في أحكام الأصول، ص٧٢٢.

(٣)الغزالي، محمّد بن محمّد، المُستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٤٣.

(٤)النَّراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٥)الوحيد البَهبَهاني، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص ٣٣٦.

(٦)السالميّ الإباضي، محمّد، شرح طلعة الشمس في أصول الفقه، ج٢، ص٢٧٦.

(٧)نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يمين.

ثم عرَّج على أنّ المُعتبر ـ حسبَ ما ذكروا ـ من علم الكلام هـو «مـا يُعرَفُ به اللهُ تعالى، وما يلزمُـه مـن صِـفات الجَـلال والإكـرام، وعدلُـه، وحكمتُه، والنبوّة، والإمامةُ، والتصديقُ بما جاء به النبيُّ ﷺ، كـلُّ ذلـك بالدليلِ التفصيليّ.

ولا يُشترط الزيادةُ عن ذلك ممّا حقَّقَه المتكلِّمون، ومن ثَمَّ قالَ بعضُ الأعلام: إنَّ وُجوبَ معرفةِ علمِ الكلامِ مُشترَكٌ بين سـائر المُكلَّفـين، ولا خصوصيَّة له بالمُجتهدين». [١]

قالَ المحقّقُ البَهبَهانيّ: «ومن الشّرائط: الكلامُ، لتوقُّفه على معرفة أصول الدّين، وأنَّ الحكيمَ لا يفعلُ القبيحَ، ولا يكلُّف ما لا يُطاق، وأمثال ذلك بالدليل، وإلّا، لكان مقلِّدا». [٢]

وقال في الرّسائل الأصوليّة: «علمُ الكلام

ووجهُ الاحتياج إليه أنّ العلمَ بالأحكامِ يتوقَّفُ على أنّ اللّهَ تَعالى لا يُخاطبُ بما لا يُفهمُ مَعناه، ولا بما يُريدُ خِلافَ ظاهره، فتدبّر.

وكذا يتوقّف على العلم بصدقِ الرّسول والأئمّة صلّى اللّه عليهم، والاحتياجُ إليهِ لتصحيحِ الاعتقادِ لا ينافي الاحتياجَ إليه للاجتهاد، فتدبّر». [٣]

وهذا ما أشارَ إليه قبلَه المحقّقُ النراقيُّ في أنيسِ المُجتهدين؛ حيث قال: «الخامسُ: معرفةُ الكلامِ قَدرَ ما يتوقّفُ عليه العلمُ بالشّارعِ، وصفاتِه

---

(١)نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يمين.

(٢)الوحيد البَهبَهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة، ص ٣٣٦.

(٣)المصدر السابق، ص١١١.

الثبوتيّةِ والسلبيّةِ، وبأنّه باعثُ الأنبياء، ومصدّقُهم بالمُعجزات، وأنّه لا يُخاطبُ بما لا يُفهم مَعناه، ولا بما يريدُ به خلافَ ظاهرِه من غيرِ بَيان، وهو إنّما يتمّ إذا عُرفَ أنّه حكيمٌ مستغنٍ عن القَبيح.

ولا يخفى أنّ هذه المعرفةَ لا تختصُّ بالمُجتهد، بل تجبُ على كلّ أحدٍ؛ إذ هي شرط الإيمان، إلّا أنّه لا ينافي توقّفَ الاجتهادِ عليه». [١]

وكذا أشار النراقيُّ إلى ذلك فى المنهاج، فقال: «الاجتهاد يتوقّفُ على تصحيحِ الإعتقاد»[٢].

وقالَ الغزاليُّ في المستصفى: «لا يبلغُ رتبةَ الاجتهاد في العلم إلّا وقد قرعَ سمعَهُ أدلّةُ خلقِ العالَم، وأوصافِ الخالق، وبعثةِ الرسل، وإعجازِ القرآنِ، فإنَّ كلَّ ذلكَ يشتملُ عليه كتابُ الله، وذلكَ محصِّلٌ للمعرفةِ الحقيقيّةِ، مجاوزٌ بصاحبِه حدَّ التقليد»[٣].

الثاني: عدمُ الاشتراط

وأمّا الرأيُ الثاني، فهو رأيُ من يصرُّ على عدمِ دخلِ الكلامِ في الاستنباط، وعدمِ حاجتِه له، ويشيرُ هؤلاء في دفاعِهم عن رأيهم إلى الماهيّة الاعتقاديّة لعلم الكلام، ويقولون: بما أنّ علم الكلام يصحّح العقائد، فلا ينبغي أن يتوقّع منه مردود فقهي.[٤]

وكذا لم يذهب المحقّقُ الخوئيُّ إلى اشتراط الكلام في الاجتهاد، بل يكاد ممَّن صرّح بعدم الاشتراط؛ قال في التنقيح تحت عنوان (مبادئ الاجتهاد):

---

(١)النَّراقي، محمّد مهدي، انيس المجتهدين في علم الأصول، ج٢، ص٩٣٢.

(٢)النَّراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣)الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٤٣.

(٤)أنظر: النَّراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص٣٣٣.

«والعمدةُ فيما يتوقّفُ عليه الاجتهادُ بعدَ معرفةِ اللّغةِ العربيّةِ وقواعدِها علمان: أحدهما: علمُ الأُصول، . . و ثانيهما: علمُ الرّجال. . . وأمّا غير ما ذكرناه من العُلوم، فهو فضلٌ لا توقّف للاجتهاد عليه». [(١)]

وقد أبدى علماءُ الحوزةِ العلميّة في الفترة الأخيرة في الوَسَط الشيعيّ اهتماماً خاصّاً بالعقائد، وعظمِ تأثيرها في عمليّة الاستنباطِ والاستدلالِ الفقهيّ، فأخذوا ينشرونَ بحوثاً تحتَ عنوان: «المباني الكلاميّة للفقه»، ومن ذلك يتّضح أكثرَ فأكثرَ عمقُ حديث الشيخ النراقيّ المتقدّم.

ولنا هنا كلمات:

الكلمةُ الأولى: ليس من الضروريِّ لكلٍّ من لم يَذكر علمَ الكلامِ شرطا من شروط الاجتهاد أن يكون ممّن لا يشترطهُ فيه؛ وذلك من ناحية أنَّ مِن الممكنِ أن لا يُذكر هذا العلمُ شرطاً؛ من جهة أنّه لا يزيد عمّا يُشترط في الإيمان، فيعدُّ من الشّرائط الارتكازيّة الضمنيّة، التي لا تحتاج إلى ذكر.

وهذه النكتةُ هي التي يشيرُ إليها بعضُ حتّى مَن يشترطُ علمَ الكلام في الاجتهاد، من قبيل المحقّق الجَزائريّ؛ عندما يقول مثلاً: «ولا يُشترط الزيادة عن ذلك ممّا حقّقه المتكلّمون، ومِن ثمَّ قال بعض الأعلام: إنّ وجوبَ معرفةِ علمِ الكلامِ مشترَكٌ بين سائِر المكلَّفين، ولا خصوصيّة له بالمجتهدين». [(٢)]

---

(١)الغرويّ التبريزيّ، الميرزا علي، الاجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى (تَقريراً لأَبحاث السيد الخوئيّ الأصوليّة)، ص١٣ـ ١٥.

(٢)نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يمين.

قال النراقيُّ (وهو من أشدّ المصرّين على اشتراط علمِ الكلامِ في الاجتهاد): «قيل: الاحتياجُ إليه لتصحيحِ الاعتقادِ لا الأحكام، قلنا: الاجتهادُ يتوقَّف على تَصحيح الاعتقاد». [1]

وعلى هذا، يكون مرجعُ الكلِّ إلى الاشتراطِ لو نظرنا من وجهـةِ نظـرِ المشترطين، ويكون مرجعُ الكلّ عدمُ الاشتراط لو نظرنا من وجهـة نظـر النافين.

الكلمةُ الثانية: وهناك ـ علاوة على ما تقدّم في الكلمة الأولى ـ احتمالٌ آخرُ لعدمِ الاختلافِ بينَ النافين والمُثبتين، وهو أن يكون مرادُ النافين هو (الاعتقاد) فيما مُراد المُثبتين (العلم)؛ فمَن نفى، فإنّما نفى أن يكون الاجتهاد ممّا يُشترط فيه اعتقادُ ما يجب الاعتقاد به في الإيمان، وهذا لا علاقة له باشتراطه العلمَ بتلك الأمور.

وبعبارة أخرى: يمكن أن لا يكون الإنسانُ معتقداً، إلّا أنَّه يمكنه في الوقت نفسه أن يأخذَ تلكَ الأمورِ والعقائدِ بنظرِ الاعتبارِ وهو يمارس عمليّة الاستنباط، فيأخذُها عنصراً مَفروضاً مسلّماً مبنيّاً علَيه، شأنه شأن غيرِه من الأمورِ والعناصرِ التي تؤخذ مسلَّمَةً، بلا علاقةٍ لها بالاعتقاد القلَبيّ، وهذا لاَ يمنعُ منَ أن تكون تلك الأمور شرطاً، فيحلّ السلامُ والوئام بذلك؛ حين يكون مراد المثبتين للاشتراط كونَ الشّرط هو العلم بتلك الأمور بمعنى أخذها بنظر الاعتبار حينَ ممارسةِ عمليّة الاستنباط.

ويقرِّبُ هذه النقطة ما أورده النراقيُّ في منهاجه عن البعض قائلاً: «قيل: إنَّ العلمَ بالمعارفِ الخمسةِ لا دخلَ له في حقيقة الفقه، نعم، هو شرطٌ لجواز العمل بفقهِه وتقليدِه، فإذا فُرضَ أنَّ كافراً عالِماً استفرغَ

---

(١)النَّراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص٣٣٤.

وُسعه واستقرَّ رأيُه على شيء على فرض صحّة هذا الدين، ثمَّ آمنَ وقطعَ بعدم تقصيره، يجوزُ العمل بما فَهم.

ولا ريبَ أنَّ محضَ الإيمانِ لا يجعلُ ما فهمه فقهاً، وكان استفراغُ وسعه على فرضِ صحّة المَباني». [(١)]

وقال الغزاليُّ: «لا يبلغُ رتبةَ الاجتهاد في العلم إلّا وقد قرعَ سمعَهُ أدلّةُ خلقِ العالَم، وأوصافِ الخالق، وبعثةِ الرسل، وإعجازِ القرآنِ، فإنَّ كلَّ ذلكَ يشتملُ عليه كتابُ الله، وذلكَ محصِّلٌ للمعرفةِ الحقيقيّةِ، مجاوزٌ بصاحبهِ حدَّ التقليد، وإن لم يمارس صاحبُه صنعةَ الكلام، فهذا من لوازم منصبِ الاجتهادِ حتّى لو تصوّر مقلّدٌ محضٌ في تصديقِ الرسولِ وأصولِ الإيمانِ، لجاز له الاجتهادُ في الفُروع». [(٢)]

وقال الشاطبي في الموافقات في سياق كلامه عن العلوم المعتبرة في الاجتهاد: « لكنَّ هذه المعارفَ، تارةً يكونُ الإنسانُ عالماً بها، مجتهداً فيها، وتارةً يكون حافظاً لها، متمكّناً من الاطّلاع على مقاصدِها، غيرَ بالغِ رتبةَ الاجتهادِ فيها، وتارة يكون غيرَ حافظٍ ولا عارفٍ؛ إلّا أنَّه عالمٌ بغايتِها، وأنّ له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهدُ فيها؛ فهو بحيث إذا عَنَتْ له مسألةٌ ينظرُ فيها، زاولَ أهلَ المَعرفةِ بتلكَ المَعارفِ المتعلّقة بمسألتِه؛ فلا يقضي فيها إلّا بمشورتهم، وليسَ بعدَ هذه المراتبِ الثلاثِ مرتبةٌ يعتدّ بها في نيلِ المعارفِ المُذكورة.

فإن كانَ مجتهداً فيها، كما كان مالكٌ في علمِ الحديث، والشافعيُّ في علمِ الأصول؛ فلا إشكالَ، وإن كانَ متمكّنا من الاطّلاع على مَقاصدِها

---

(١)النَّراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، ص٣٣٤.

(٢)الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٤٣ـ ٣٤٤.

كما قالوا في الشافعيِّ وأبي حنيفةَ في علمِ الحَديث؛ فكذلكَ أيضاً لا إشكالَ في صحّة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث؛ فإن تهيّأ له الاجتهادُ في استنباطِ الأحكامِ مع كونِ المُجتهد في تلكَ المعارف كذلك؛ فكالثاني، وإلّا، فكالعَدم.

فصل:

وقد حصلَ من هذه الجُملة أنّه لا يلزم المجتهدَ في الأحكام الشرعيّة أن يكون مجتهداً في كلّ علمٍ يتعلّق به الاجتهادُ على الجُملة، بل الأمرُ ينقسم: فإن كانَ ثمَّ علمٌ لا يمكنُ أن يحصلَ وصفُ الاجتهادِ بكنهِهِ إلّا من طريقِهِ؛ فلا بدَّ أن يكون من أهلِهِ حقيقةً؛ حتّى يكون مجتهداً فيه، وما سوى ذلك من العلوم؛ فلا يلزم ذلكَ فيه، وإن كان العلمُ به مُعيناً فيه ولكن لا يخلّ التقليد فيه بحقيقةِ الاجتهاد».[١]

ثمّ ساق الأدلّة على عدم الإخلال.[٢]

وكما ترى، فإنّ هذه الكلمةَ مبنيّة على الافتراض، ولَنعمَ ما ذكره الشاطبيُّ في عبارته، ولكن، نقول: بعضُ الأمور لا يمكنُ فيها الافتراضُ والبناء؛ فإنَّها يُطلب منها أن تكونَ أرضيّةً للتفكير قبلَ اتّخاذ الموقف، فتكون عاملاً أساسيّاً لاتّخاذ الموقف النهائيّ، ولكن، من خَلفِ الستار، ومن حيث لا يشعرُ الإنسانُ، فتكونَ أمراً معجوناً في فكرِه وعقلِه، ومنطلقاً وأساساً للتفكير، فيجدر الانتباه إلى ذلك جيّداً.

الكلمةُ الثالثة: يجب أن لا نغفل هنا عن مسألةٍ غايةٍ في الأهميّة أشرنا إليها حينَ الكلام عن المنطق؛ إذ عندما قال البعض ـ ومنهم المحقّقُ

---

(١)الشاطبيّ، إبراهيم، الموافقات، ج٥، ص٤٤ـ ٤٦.

(٢)المصدر السابق، ص٤٦ـ ٤٨.

الخوئيُّ ـ بعدم دخالة المنطقِ في تربيةِ مَلَكَة الاستنباطِ والاجتهادِ، متمسِّكين بما قدّمناه عنهم، أبرزنا نكتةً هناك عادةً ما يَغفل عنها من يتكلّم في شروط الاجتهاد، لا سيّما من المتأخّرين والمُعاصرين، وهي مسألةُ لغةِ التخصُّص؛ فمَن أرادَ الاجتهادَ، لا شكَّ في أنَّه يحتاجُ إلى الاطّلاع على علوم الآخرين وما وصلوا إليه من نظريّاتٍ وأفكار، وهذا ما لن يكون ممكّناً بطبيعة الحال إلّا بمراجعة تأليفاتِهم، وما تركوه من تُراث، وإذا ما رجعنا إلى هذا التُّراث، وجدناه مشحونا بلغةٍ تخصُّصيّة غاية في الدقّة والصّرامة، مملوّة بالمُصطلحات المختلفة من العلوم المختلفة، لا سيّما من علم المنطق.

وهذه النكتة عينُها يجبُ أن نتذكَّرَها ونحن نتكلَّم عن علم الكلام؛ لا سيّما معَ كثرة المعلومات والعناصر الكلاميّة في تراثنا العلميٍّ، الذي لابد من مراجعتِه والاستفادةِ منه في بناء مَلَكة الاستنباط، وخاصّة في علم الأُصول والفقه؛ إذ الكثيرُ من النظريّات يبتني بناءً أساسيّاً على ما يتّخذه الفقيه من مباني كلاميّة.

يقولُ أحد المحقّقين في هذا المجال في مَعرض كلامِه عمّا يمدُّ علمَ الأصول من المباحث، وبعدَ ذكره لعلم الكَلام:

«أمّا علمُ الكلام، فتتوقَّفُ الأدلّةُ الكليّةُ على معرفة الباري سبحانه وتعالى، وصِدق المبلّغ، وهو الرسولُ ﷺ، وهو يتوقَّفُ على دلالة المُعجزة على صِدقه، ودلالتُها تتوقَّفُ على امتناعِ تأثيرِ غيرِ القدرةِ القديمةِ فيها، ويتوقَّفُ على قاعدةِ خلقِ الأَعمال، وعلى إثباتِ العِلمِ والإرادةِ، ولا تقليدَ في ذلك؛ لاختلافِ العقَائِد، فلا يحصلُ به علم». [1]

---

(١)محمّد إسماعيل، شعبان، أصول الفقه: تاريخه ورجاله، ص١٦.

الشّرطُ الثالث

معرفةُ الكِتابِ الكَريم

المَطلبُ الأوَّل

الكتابُ هو المصدرُ الأوَّل للشّريعة

الكتابُ هو المصدرُ الأوَّل للشريعة، لا خلافَ في هـذه الحقيقـة عنـد الجميع، وإن كانَ من خلافٍ، فإنَّما هو في بعض الجُزئيّاتِ والصُّـغريات والمَصاديق، كما يُتعرَّض لذلك عادةً في ما يتناوله الباحثون مـن تـاريخ الفقه والمدارس الفقهيّة، وخاصّة المدرسةَ الأَخباريّةَ، وقـد تقـدّمَ طـرفٌ من ذلك حين التّعريف بهذه المدرسةِ في البابِ الأوَّل مـن أبـواب هـذا الكتاب.

وأمّا هنا، فإنّنا سنتكلَّم في مجالٍ خاصٍّ بعيدٍ عن ذلك، وهو مجالُ مـا يلزمُ معرفتُه للتمكّن من الاجتهاد بصورة فنيّة مُنضبطة صَحيحة. [1]

وكذا لابدّ من الانتباه إلى أنّ الكلام هنا كلُّه منصـبٌّ علـى مـا يسـمّى بالمُصطلح المَعروف بآياتِ الأحكام، وهـي الآيـاتُ التـي يُسـتنبط منهـا أحكامٌ فقهيّة فقط، دون تلك التي تتكلَّم عن القسمين الآخَرَين للشريعة، أعني: العقائدَ والأخلاق. فانتبه جيّداً.

يقولُ عبد الوهاب خلّاف: «أنواع الأحكام التي جاء بها القرآنُ الكريم ثلاثة: الأوَّل: أحكامٌ اعتقاديّةٌ: تتعلّقُ بما يجبُ على المكلَّف اعتقادُه فـي الله

---

(١)حسب ما تقدّم في ترجمة (الجواد الكاظمي) مؤلّف كتاب (مسالك الأفهام في تفسير آيات الأحكام)، فقد أفردَ السيّد المرعشيُّ ترجمةً له أوردَ فيها جملةً مهمّة ممّا يرتبطُ بآياتِ الأحكام، لا سيّما من ألّفَ فيها، فراجع.

وملائكتِه وكتبه ورسلِه واليومِ الآخر.

والثاني: أحَكامٌ خُلُقيّةٌ: تتعلّقُ بما يجبُ على المكلّف أن يتحلّى به من الفضائِلِ وأن يتخلّى عنه من الرّذائل.

والثالث: أحكامٌ عمليّةٌ: تتعلّق بما يصدر عن المكلّف من أقوالٍ وأفعال وعقودٍ وتصرّفاتٍ.

وهذا النوع الثالثُ هو فقه القرآن، وهو المقصود الوصولُ إليه بعلم أصولِ الفقه». [1]

المَطلبُ الثاني

عَددُ آياتِ الأحكام

اختلفت الآراءُ في مجال تحديد عدد الآياتِ المعنيّةِ بتشخيصِ الأحكامِ الشرعيّةِ، وتحديدِ موقفِ الشارعِ من المسائلِ المختلفة؛ والسببُ من وراء ذلك متعدّد، سيأتي الإشارة إلى بعضه خلالَ توضيح الآراء.

وعلى كلٍّ، فإنّهُ يمكنُ إبرازُ ثلاثةِ اتّجاهاتٍ في ما نحن فيه، وهي:

أ. التقييد

يذهبُ هذا الإتّجاه إلى القول بأنَّ لآياتِ الأحكامِ عدداً مقيّداً معلوماً.

ومِن أصحاب هذا الإتّجاهِ من حدَّدَ تلكَ الآياتِ بـ (٥٠٠) آيةٍ، كالغزاليّ[2]، والرازي[3]، والعلّامة الحليّ[4]، فيما أوصلَها بعضُهم إلى (٦٠٠)

---

(١)خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص٣٢.

(٢)الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج٢، ص ٢٠٠.

(٣)الرازي، محمّد بن عمر، المحصول في علم الأصول، ج٢، ص٤٩٧.

(٤)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول، ج٥، ص١٧٠.

آيةٍ[١]، وبعضُهم أوصلَها إلى مائةٍ وخمسينَ[٢]، وآخرون ذهبوا إلى أنَّها لا تزيد على المائتين[٣]، بينما ذهبَ المقدادُ السيوريُّ منّا إلى أنّها أقلّ من الخمسمائة، قال: اشتهرَ بين القوم أنّ الآياتِ المبحوثَ عنها نحوٌ من خمسمائة آية، وذلك إنّما هو بالمتكرّر والمُتداخل، وإلّا، فهيَ لا تبلغُ ذلك، فلا يظنّ من يقفُ على كتابَنا هذا ويضبطُ عددَ ما فيه: أنّا تركنا شيئاً من الآياتِ، فيسيءَ الظنَّ به، ولم يعلم أنّ المعيارَ عندَ ذوي البَصائر والأبصار، إنّما هو التّحقيقُ والاعتبارُ، لا الكثرةُوالاشتهارُ». [٤]

وأمّا ابنُ العربيّ، فقد ذهبَ إلى أنَّها (٩٠٠) آية؛ حسبَ ما جاء في كتابه (فقهُ القرآن) من تَفسيرٍ للآياتِ، وإن لم يصرّح بذلكَ في موضعٍ من كتابه.[٥]

وقد مالَ إلى التقييدِ أكثرُ العلماء، وذهبوا إلى أنَّ معرفةَ آياتِ الأحكام تكفي في توليد المَلَكة الاستنباطيّة، وممارسةِ عمليّةِ الاجتهاد، ولا يشكّلُ الجهلُ بالآياتِ الأخرى مانعاً.

ب. الإطلاق

وأمّا هذا الإتّجاه، فيذهبُ إلى القول بعدمِ عددٍ محدودٍ لآيات الأحكام؛ بل يمكن أن تكونَ أكثرُ آياتِ القرآنِ الكريم مصدراً لاستنباط الأحكام، وتشخيصِ الموقفِ الشرعيّ من الوقائع المختلفة، التي يصادفها الإنسان

---

(١)الإيرواني، محمّد باقر، دروسٌ تمهيديّة في تفسير آيات الأحكام، ج١، ص٢٢.

(٢)نقله السيوطيّ في الإتقان في علوم القرآن: ج١، ص٣٨٥.

(٣)الخضري بك، محمّد، تاريخ التشريع الاسلامي، ص٣٥.

(٤)السيوريّ، المقداد بن عبد الله، كنز العرفان في فقه القرآن، ج١، ص٥.

(٥)أنظر: ابن العربي، محمّد بن عبد الله، أحكام القرآن.

في حياته.

ومن أصحاب هذا الاتّجاه الشوكانيُّ[١] وابنُ بدران[٢] من عُلماء السنّة، وكانَ دليلهم على ما ذهبوا إليه، أنّ لأكثرِ آياتِ القرآنِ القابليّةَ لأن يُستنبط منها حكمٌ شرعيٌّ، والقابليّةُ تكفي لعدِّها من آياتِ الأحكام.

قال الشوكانيُّ: «ودعوى الانحصارِ في هذا المقدار، إنّما هو باعتبار الظاهر؛ للقطع بأنَّ في الكتاب العزيز من الآياتِ التي تُستخرج منها الأحكَامُ الشرعيّةُ أضعافَ أضعافَ ذلك، بل مَنْ له فهمٌ صحيحٌ وتدبّرٌ كاملٌ، يستخرجُ الأحكامَ من الآياتِ الواردةِ لمجرَّد القَصَص والأمثال.

قيل: ولعلَّهُم قصدوا بذلك الآياتِ الدالّةَ على الأحكامِ دلالةً أوّليّة بالذات، لا بطريقِ التضمُّن والالتزام.

وقد حكى الماورديُّ عن بعض أهل العلم، أنَّ اقتصارَ المقتصرين على العَدَد المذكور، إنَّما هو لأنَّهم رأَوا مقاتلَ بنَ سُليمانَ أفردَ آيَاتِ الأحكامِ في تصنيفٍ، وجَعَلَها خَمسَمائة آية»[٣].

قال الطوفيُّ في شرح مُختصر الرّوضة: «والصحيحُ: أنَّ هذا التَّقديرَ غيرُ مُعتبر، وأنَّ مقدارَ أدلّةِ الأحكامِ في ذلك غيرُ مُنحَصر؛ فإنَّ أحكام الشرع كما تُستَنبطُ من الأوامر والنواهي، كذلك تُستنبطُ من الأقاصِيص والمواعظِ ونحوِها، فقلَّ أن يوجدَ في القرآنِ الكريمِ آيةٌ إلّا ويُستنبطُ منها

---

(١)الشوكاني، محمّد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص٢٩٣.

(٢)إبن بدران، عبد القادر، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص١٨٠.

(٣)الشوكانيّ، محمّد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج٢، ص٢٠٧.

شيءٌ من الأَحكام. . .». [١]

ثمَّ قالَ: «وكأنَّ هؤلاء الذين حصروها في خَمسمِائةِ آيةٍ إنَّما نَظَروا إلى ما قُصد منه بيانُ الأحكامِ، دون ما استُفيدت منه ولم يُقصد به بيانُها». [٢]

وقال في الإمام: «ومُعظمُ أيِ القرآنِ لا يخلو عن أحكامٍ مشتملةٍ على آداب حَسَنَةٍ وأخلاق جَميلةٍ، جعلها اللهُ نصائحَ لخلقِه، مقرّباتٍ إليه، مُزلّفاتٍ لديه، رحمةً لعبادِه، فطوبى لمن تأدّب بآدابِ القرآنِ، وتخلّق بأخلاقِه الجامعةِ لخيرِ الدّنيا والآخرة». [٣]

ونقل السيوطيُّ قولَ البعض: «ولعلَّ مرادَهم المصرَّحُ به؛ فإنَّ آيات القَصَص والأمثال وغيرها يُستنبط منها كثيرٌ من الأَحكام». [٤]

ومن المُعاصرين مَن أدخلَ القضيَّةَ مَدخلاً مُطلقا آخرَ، فقال: «وقد اشتملَ القرآنُ الكريمُ على أصول الشريعةِ وقواعدِها من الحَلال والحَرام، وجاءت أكثرُ أحكامِه مُجملةً تشيرُ إلى مقاصدِ الشّريعة، وتضعُ بيَدِ الأئمّةِ والمجتهدينَ المِصباحَ، الذي يستنبطونَ في ضوئِه أحكامَ جزئيّاتِ الحوادثِ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، وهذا سرُّ خُلود الشريعةِ وشمولِ قواعدِها الكليَّةِ ومقاصدِها العامّة لما يحدث في الناس من أقضيات.

وإنّما فصَّل القرآنُ ما لابُدَّ فيه من التفصيل، الذي يجب أن يسموَ عن مواطنِ الخِلافِ والجَدَل، كما في العقائدِ وأصول العِباداتِ، أو لأنَّه يبنى على أَسبابٍ لا تختلفُ ولا تتغيَّر بتغيُّر الأزمنةِ والأَمكنةِ؛ وذلكَ كما في

---

(١)الطوفيّ، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٥٧٧ـ ٥٧٨.

(٢)المصدر السابق، ص٥٧٨.

(٣)الطوفيّ، سليمان بن عبد القويّ، الإمام في بيان أدلّة الأحكام، ص٢٨٤.

(٤)السيوطيّ، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن: ج١، ص٣٨٥.

تشريع المواريثِ، ومحرَّماتِ النكاحِ، وعقوبةِ بعضِ الجرائم». [(١)]

يقول السيّد قُطب: «لقد شاءَ اللهُ أن يجعلَ هذا القرآنَ هو معجزةَ هذه الرّسالة- ولم يشأْ أن يُنزلَ آيةً قاهرةً ماديّةً تلوي الأعناقَ وتُخضعَها وتضطرَّها إلى التّسليم- ذلك أنَّ هذه الرسالةَ الأخيرةَ رسالةٌ مفتوحةٌ للأُمم كلِّها، وللأجيال كلِّها، وليسَت رسالةً مُغلقةً على أهلِ زمانٍ أو أهلِ مكانٍ، فناسبَ أن تكونَ معجزتُها مفتوحةً كذلك للبَعيد والقَريب، لكلِّ أمّةٍ ولكلِّ جيلٍ، والخوارقُ القاهرةُ لا تلوي إلّا أعناقَ من يشاهدونَها، ثمَّ تبقى بعد ذلك قصّةً تُروى، لا واقعاً يشهد.

فأمّا القرآنُ، فها هو ذا بعدَ أكثر مِن ثلاثةَ عَشَرَ قرناً كتابٌ مفتوحٌ ومنهجٌ مرسومٌ، يَستمدُّ منه أهلُ هذا الزّمان ما يقوِّمُ حياتَهم ـ لو هُدوا إلى اتّخاذِه إمامَهم ـ ويلبّي حاجاتِهم كاملةً، ويقودُهم بعدها إلى عالمٍ أفضل، وأُفُقٍ أعلى، ومصيرٍ أمثل.

وسيجدُ فيه مَن بعدَنا كثيراً ممّا لم نجدْهُ نحنُ؛ ذلك أنّه يعطي كلَّ طالب بقدرِ حاجتِه ويبقى رصيدُه لا يَنفَدُ، بل يتجدَّد. ولكن، لم يكونوا يفطِنونَ إلىَ هذه الحِكمةِ الكُبرى». [(٢)]

وعلى هذا، فإنَّ العددَ سوفَ يتفاوتُ تفاوتاً شديداً بين هذا الفقيه وذاك؛ تبعا لما يصلُ إليه فهمُ كلٍّ منهما، وهذا ما سيأتي له مزيدُ بيانٍ في بحثِ اشتراطِ العلمِ بمقاصِدِ الشّريعة بعونِه تعالى.

---

(١)القطّان، منّاع، تاريخ التشريع الإسلاميّ، ص٤٣.

(٢)الشاربي، السيّد قَطب، في ظِلال القُرآن، ج٥، ص٢٥٨٥.

ج. السكوت

والمقصود بهذا الاتّجاهِ هو اتّجاه من سَكَتَ في المَقام، فلا هو صرَّحَ بالتحديدِ كما كان الاتجاهُ الأوّل، ولا صرَّحَ بعدمِ التحديد، كما كان الاتّجاه الثاني.

ويمثّلُ هؤلاء الشهيدُ الأوّل في الذّكرى؛ إذ قال في سياق كلامِه عن شروط المجتهد: «الثالث: العلمُ بالكِتاب». [1]

وكذا صاحبُ المعالم؛ إذ قال في معالِمِه في سياقِ كلامِه عمّا يشترط في الاجتهاد: «ومن الكتابِ قدر ما يتعلّق بالأَحكامِ؛ بأن يكونَ عالِماً بمواقِعها، ويتمكَّن عندَ الحاجةِ من الرجوعِ إليها، ولو في كُتُب الاستدلال». [2]

وقد يكونُ سببُ السكوتِ عدمَ إمكانِ التّحديد؛ وذلكَ لبعض ما تقدم في الاتجاه الثاني؛ من اختلافِ مباني استنباطِ الأحكامِ من القُرآن الكريم، وكذا بسببِ اختلافِ أساليبِ القُرآن في بيانِ مواقفِ الشّارعِ المختلفة من المَوضوعات.

قال أبو زهرة: «وبيانُ القُرآنِ للأحكامِ الشرعيّة مختلفٌ في صِيَغِه؛ فهو ليسَ كتابَ قانونٍ يلتزمُ منهاجاً بيانيّاً واحداً، بل هو كتابُ عِظةٍ وعِبرةٍ، وفيه أسلوبٌ حكيمٌ.

ولذلك، اختلفَت الأساليبُ البيانيّةُ في الدلالةِ على الأحكامِ، فتارةً تكونُ الأحكامُ مبيَّنَةً بصيغةِ الأمرِ. . . ، وأحياناً بصيغةِ النهيِ. . . ، وتارةً

---

(١)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، ج١، ص ٥٢٦. العامليّ، محمّد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج١، ص٤٢.

(٢)العامليّ، الحسن بن زين الدين، معالم الدين في الأصول، ج١، ص١٠٨.

بإثباتِ أنَّ الفعلَ مكتوبٌ ومفروضٌ. . . ، وأحياناً بذكرِ المنهيِّ عنه بنفيِ الخيرِ فيه. . . .

وأحياناً يكونُ الأمرُ ببيانِ نتيجةِ المخالَفَةِ من الثّوابِ أو العقابِ. . . .

وإنَّ المجتهدَ الذي يستنبطُ الأحكامَ من القرآنِ يجبُ أن يلاحظَ ذلكَ، فكلُّ فعلٍ مدَحَه أو وَعدَ بالثوابِ فيه، فهو مطلوبُ الفِعل، وكلُّ فعلٍ ذمّه أو توعّدَ بالعذابِ فيه، فهو مطلوبُ الكفِّ، وكلُّ فعلٍ لم ينلْهُ ذمٌّ أو مدحٌ، ولا عقابٌ، ولا ثوابٌ، بل ذُكر بلفظِ الحِلِّ، فهو مُباحٌ»[١].

المَطلبُ الثالث

المُراد من مَعرفة آياتِ الأحكام

والمرادُ من مَعرفةِ آياتِ الأحكامِ هو معرفةُ معانيها بالمِقدار الـذي لـه دَخلٌ في تحديدِ موقفِ الشّريعةِ من المَسائلِ ذاتِ العلاقة.

وقد أشارَ الكثيرُ من عُلماء الشيعة والسنّة إلـى شـرطيّة مَعرفـةِ آيـاتِ الأحكامِ ومعرفة معانيها في الاجتهاد[٢].

وهذه المعرفة تشتملُ على نَحوَين من المَعرفة، وهما:

الأوَّل: معرفة المعاني (الإفراديّة)

فيلزمُ معرفةُ ما للمفـرداتِ الـواردةِ فـي هـذه الآيـاتِ مـن المعـاني

---

(١)أبو زهرة، محمّد، علم أصول الفقه، ص٩٣.

(٢)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول، ص٢٤٢. العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، ج١، ص ٥٢٦. الباجي، سليمان بن خلف، أحكام الفصول في أحكام الأصول، ص٧٢٢. المجموع شرح المهذَّب، ج١، ص٤١ـ٤٢.

الشرعيّة أو المعاني اللغويّة، ومن هنا، يتجلّى ضرورةُ الإطّلاعِ على العرف الشرعيِّ، وهو المُصطلحات التي وَضَعها الشارعُ لبعض المعاني، التي تسمّى بالحقائق الشرعيّة والمتشرّعيّة، والعرف العام، ومصطَلَحات اللغة. وقد تقدّم الكلامُ عن ذلك في ما سبق من شرط اللغة العامّة.

قال العلّامةُ الجزائريُّ في الأنوار النعمانيّة: «وأمّا الكتابُ العزيزُ، فإنّه بلسان عربيٍّ مبينٍ، فيتوقَّف معرفتُه على علومِ العربيّةِ من النحوِ، والتصريفِ، والإشتقاق، والمعاني، والبيانِ، والبديعِ، ولغة العرب، وأصول الفقهِ؛ ليعرف به حكمَ عامّهِ وخاصِّه ومطلقَه ومقيَّدَه، ومحكمَه ومتشابهَه، إلى غير ذلك».[1]

وقالَ السيّدُ الإمام قدس سره في سياق تعدادِه لما يُعتبر في الاجتهاد: «معرفةُ الكتاب والسنّةِ، وهى أهمُّ المقدّمات، وعليها يدورُ رحى الاستنباطِ في عامّة الأعصار، فلا مُنتدَحَ عن الفَحصِ عن مُفرداتِهما لغةً وعُرفاً، والقَرائنِ الحافَّةِ، ومعارضاتِهما بقدر الإمكان، وما يمكن أن يصرفَهما عن ظاهرهما، ويلحقُ بذلك الوقوفُ على شأنِ نزولِ الآياتِ، فربَّما يوجد فيه قرائنُ يصرفُ الكلامَ عن ظاهرِه».[2]

الثاني: معرفة المعاني (التركيبيّة)

ومن الواضح أنّ معرفةَ المفرداتِ القرآنيّةِ لا يَكفي في الوصول إلى المراد من آياتِ الأحكامِ؛ إذ يلزمُ معرفةُ معاني التراكيبِ القرآنيّة؛ وذلكَ من خلال نوعين من المعرفة:

---

(١) الجزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانيّة، ج٣، ص٣٢٣.

(٢) السبحانيّ، جعفر، تهذيب الأصول، ج٣، ص١٥٦.

أ . معرفة المعاني الأوليّة للقرآن الكريم (المعاني البسيطة)

ويحقِّقُ علمُ النّحو هذا النوعَ من المَعرفة. [(١)]

ب . معرفة المعاني التركيبيّة للقرآن الكريم (المعاني العميقة)

ويمكنُ تصوُّر عناصرَ كثيرةٍ لهذا القِسم، تؤثّر في الناتجِ النهائيِّ للآيةِ الكريمةِ، وقد تقدَّمَ الكثيرُ ممّا له دخلٌ مباشرٌ من هذه العناصر في الشروطِ المتنوّعةِ المختلفةِ التي تقدّم الكلام عنها، إلّا أنَّه يجب التعرُّضُ هنا إلى عنصرَين يُذكران عادةً في مجالِ معرفةِ القُرآن الكريمِ، وهما فرعان من فروع ما يسمّى بعُلوم القرآن، وهيَ فروعٌ كثيرةٌ، منها: علمُ التفسير، وما يضمّه من قواعدَ وأسسٍ وعلومٍ متنوّعَة، وهذان العنصران هما:

١. معرفةُ الناسخ والمنسوخ

وقد ذَكرَ هذا الشرطَ أيضا علماءُ الفريقَين من الشيعة والسنّة معاً[(٢)]. وقد أضافَ بعضٌ معرفةَ المُحكَم والمتشابه، والظاهر والمؤوَّل، ونحوِها، ممّا يتوقّف عليه فهمُ المعنى والعملُ بموجبه، كالمُجمَل والمبيِّن، والعامّ والخاصّ. [(٣)]

---

(١)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، ج١، ص ٥٢٦. العامليّ، محمّد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج١، ص٤٢.

(٢)الإسنويّ، عبد الرحيم، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ج٤، ص٥٥٣. العامليّ، محمّد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج١، ص٤٢.

(٣)العامليّ، محمّد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج١، ص٤٢. إبن قدامة، عبد الله بن محمّد، روضة الناظر، ص١٩١.

٢. معرفةُ أسباب النزول

وتعني: معرفة الموارد التي نزلت الآياتُ بشأنها؛ فقد كانَ القرآنُ ينـزلُ بحسبِ الوقائعِ والمُناسَبات، وللعلمِ بهذه الأسبابِ أهميّةٌ عظيمةٌ جدّاً في تفسير القرآنِ وفهمِهِ على الوجهِ الصّحيح؛ فإنَّها قرائنُ معنويّةٌ يُستعان بها في فهم القرآنِ حقَّ الفَهم، ومعرفةِ أسراره ومراميـهِ أحسـنَ مَعرفـة؛ إذ لا شكَّ في أنَّه لا يمكنُ الوصولُ إلى الهدفَ الأساسيِّ للآيةِ فـي كثيـر مـن المواردِ دون الإستعانةِ بهذهِ المَعرفةِ، ولذلكَ، فقد عدَّها الأصـوليّونَ مـن الشيعة والسنّة شرطا للإجتهاد. [1]

وإليك هذا المورد من كتبِ إخوتِنا أهلِ السنة أنفسِهم:

«رُويَ أنَّ قُدامةَ بنَ مضعونٍ اتُّهم بشُربَ الخَمر، وقامت عليه البيَّنةُ بذلك عندَ عمر، فقال عمر: يا قدامةُ، إني جالدك. قال: والله، لو شربتُ كما يقولون، ما كان لكَ أن تجلدَني. قال عمر: ولم؟ قال: لأَنَّ اللهَ يقولُ: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ. . .﴾ إلى آخرِ الآية. فأنا مِن الذين آمنوا وعملوا الصّالحاتِ، ثمَّ اتّقوا وآمنوا، ثمّ اتّقوا وأحسَنوا؛ شهدتُ مع رسول الله ﷺ بدراً، وأُحُداً، والخندقَ، والمشاهدَ.

فقال عُمر: ألا تردّونَ عليه قولَه؟

فقال ابنُ عباس: إنّ هؤلاء الآياتِ أنزلنَ عُذراً للماضين، وحجّةً على الباقين، فعُذرُ الماضين أنّهم لقوا اللهَ قبلَ أن تُحرَّمَ عليهم الخمرُ، وحجّةٌ على الباقين لأنَّ الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ

---

(١)الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥٥٥. الشاطبي، إبراهيم، الموافقات، ج٣، ص ٣٥١.

وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ. . .﴾ إلى آخر الآية، فإن كانَ من الذين آمنوا وعَملوا الصالحاتِ ثمَ اتّقوا وآمنوا ثمَ اتّقوا وأحسنوا، فإنَّ الله قد نهى أن تشرب الخمرَ، قال عمر: صَدَقتَ». [١]

قال النملة في المهذَّب: «فإذا أرادَ المجتهدُ الاستدلالَ بآيةٍ على حُكمِ حادثةٍ، فإنّه لابُدَّ أن يعرف عنها ما يلي:

أوَّلاً: هل هي ناسخةٌ أو منسوخةٌ؛ حتى لا يستدلَّ بآيةٍ منسوخة.

ثانياً: سببُ نزولِها؛ لأنّه يساعدُه على معرفة معنى الآية.

ثالثاً: أقوالُ الصحابة فيها؛ لأنّهم أعرفُ بمعناها من غيرهم.

رابعا: أقوالُ كبارِ التابعين فيها؛ لأنَّهم يقرُبون من الصّحابة في ذلك.

خامسا: تفاسيرُ علماء الشريعةِ وعلماء اللغة لها.

سادساً: معرفةُ ما يعارَضُها من ظَواهرَ الآياتِ الأخرى، والأحاديث.

سابعاً: معرفةُ نوع دلالتِها، هل دلَّت على الحكم بمنطوقها، أو مفهومها؟ ونوعِ هذا المنطوق، ونوعِ هذا المفهوم». [٢]

من الطبيعيِّ أنّ هناك جملةً من الأدوات والقواعد والآليّات التي يستفيد منها المجتهد وصولاً إلى المعنى النهائيِّ للآياتِ الكريمةِ، وهي ترجعُ إلى علم الأصول غالباً؛ من قبيل التخصيصِ والتقييدِ والحكومةِ وقواعدِ التعارض بصورة عامّة، وغيرِ ذلك ممّا يسمّى بالعناصر المشتَركة في عمليّة الإستنباط، كما أشرنا لذلكَ في اشتراط علم الأصول.

عود على ذي بدء

بعد الجَولة المتقدّمة في معرفةِ آياتِ الأحكامِ، يمكـن القـول بصـورةٍ

---

(١)السايس، محمّد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٢٣.

(٢)النملة، عبد الكريم، المهذَّب في علم أصول الفقه المقارن، ج٥، ص٢٣٢٢.

عامّة أنَّ هذه المعرفةَ تتضمَّنُ عنصرين أساسيّين من المَعرفة:

الأوَّل: معرفة معاني المُفردات

الثاني: معرفة معنى الآية المتكوّن من مَجموعةٍ من المُفردات (أي: العنصر من النوع الأوَّل)، علاوةً على مجموعة أخرى من العَناصر الدخيلة في ما يسمّى بالسياق، وهو البيئةُ التي يعيشُ ويتنفَّس فيها العنصرُ من النوع السابق، والتي تتكوَّن من عناصر لفظيّة (مقاليّة)، كاللفظ والقرائنِ اللفظيّةِ المحيطةِ به، ومن عناصرَ غيرِ لفظيَّةٍ (مقاميّة)، وهي ما يُصطلحَ عليه بالقرائِنِ المعنويّة. [1]

قال الشيخ المظفَّر في سياق كلامه عن (الدلالة السياقيّة):

«يبقى هناك من المدلولاتِ ما لا يدخلُ في المفهومِ ولا في المَنطوقِ اصطلاحاً، كما إذا دلَّ الكلامُ بالدلالةِ الالتزاميّةِ على لفظٍ مفردٍ أو معنىً مفردٍ ليسَ مذكوراً في المنطوقِ صريحاً، أو إذا دلَّ الكلامُ على مفادِ جملةٍ لازمةٍ للمنطوق، إلّا أنَّ اللزومَ ليسَ على نحوِ اللزومِ البيِّن بالمعنى الأخصّ. فإنَّ هذه كلَّها لا تسمّى مفهوماً ولا منطوقاً، إذن ماذا تسمّى هذه الدلالة في هذه المَقامات؟

نقول: الأنسبُ أن نسمّيَ مثلَ هذه الدلالةِ على وجه العموم (الدلالة السياقيّة)، كما ربّما يجري هذا التعبيرُ في لسان جملةٍ من الأساطين،

---

(١)للوقوف على معنى السياقِ وعناصرِه وأثرِه في تحديدِ المعنى النهائيِّ للآية أو الكلام بصورة عامّة، أنظر: المطيريّ، عبد الرحمن، السياق القرآنيُّ وأثرُه في التفسير. لِحْمادي، فطّومة، السياقُ والنصّ: استقصاءُ دور السياقِ في تحقيقِ التماسك النَّصّيّ.

لتكون في مقابلِ الدّلالة المفهوميّة والمَنطوقيّة.

والمقصودُ بها على هذا: أنَّ سياقَ الكَلام يدلُّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظِ المقدّر.

وقسَّموها إلى الدلالات الثلاثِ المذكورةِ: الإقتضاءِ، والتنبيهِ، والإشارة». [1]

وقد نبّهَ سماحةُ المرجع الأعلى، السيّد السيستانيّ (دام ظلّه الوارف) في سياق كلامه عن (مراحل فهم المعنى) على مسألة فهم الكلام ضمن سياقه؛ وذلك خلال ما ذكره (حفظه الله) من نقائص كتب اللغة، فقال: «ومنها: أنّ كتب اللغة متأثّرةٌ بمذاهب أهلها غالباً...، هذا مضافاً إلى أنّ كثيراً منهم أخذ المفرداتِ وتفاسيرَها من غير المُحيط الذي نزل فيه القرآن ووردت فيه سنّةُ رسول الله ﷺ، واجتنبوا أن يأخذوا عن أهل مكّة والمدينة، فلابدّ لمن يراجع كتبَ اللغة أن يكون بصيراً بنواقص هذه الكتب...». [2]

وقال الجوينيُّ: «وينبغي أن يكونَ المُفتي عالماً باللغةِ؛ فإنَّ الشريعة عربيّةٌ، وإنّما يفهمُ أصولَها من الكتاب والسنّةِ من يعرف اللغة، ثمّ لا يشترط أن يكون غوّاصاً في بحور اللغةِ، متعمّقاً فيها؛ لأنَّ ما يتعلَّق بمأخذ الشريعةِ من اللغةِ محصورٌ مضبوطٌ، وقد قيل: لا غريبَ في القرآن من اللغةِ، ولا غريبَ في اللغةِ، إلّا والقرآنُ يشتملُ عليهِ؛ لأنَّ إعجازَ

---

(١)المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، ج١، ص١٢١.

(٢)الربّانيّ، السيّد محمّد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد السيتانيّ دام ظلّه)، ص٢٨.

القرآنِ في نظمهِ.

وكما لا يُشترطُ معرفةُ الغَرائب، لا نكتفي بأن يعوّل في معرفة ما يحتاجُ إليه على الكتاب؛ لأنَّ في اللغةِ استعاراتٌ وتجوّزاتٌ قد يوافق ذلك مآخذَ الشريعةِ وقد يختصُّ به العربُ بمذاقٍ ينفردون به في فهم المعاني.

وأيضا، فإنَّ المعاني يتعلّقُ معظمُها بفهم النَّظم والسياقِ، ومراجعةُ كتبِ اللغةِ تدلُّ على ترجمة الألفاظِ، فأمّا ما يدلُّ عليه النظمِ والسياق، فلا.

ويشترطُ أن يكون المفتي عالماً بالنحوِ والإعرابِ؛ فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدِها». [1]

ويقول البغويُّ: «فأمّا التأويل: وهو صرفُ الآيةِ إلى معنى مُحتمَلٍ يوافقُ ما قبلَها وما بعدَها، غيرِ مخالفٍ للكتابِ والسنّةِ من طريقِ الاستنباطِ، فقد رُخِّصَ فيه لأهل العلم». [2]

ويقول الطوفيُّ في الإمام: «السياقُ مرشدٌ إلى تبيُّن المُجمَلاتِ، وترجيح المُحتملاتِ، وتقرير الواضِحاتِ، وكلُّ ذلك بعُرفِ الاستعمال.

فكلُّ صفةٍ وَقَعَت في سياق المَدحِ، كانَت مدحاً، وكلُّ صفةٍ وَقعت في سياق الذمِّ، كانت ذمّاً، فما كان مدحاً بالوضعِ، فَوَقَعَ في سياق الذمِّ، صار ذمّاً واستهزاءً وتهكّماً بعرف الاستعمال، مثاله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾، أي: الذليلُ المُهانُ؛ لوقوع ذلكَ في سياق الذمِّ، وكذلك قولُ قومِ شُعَيب: ﴿إِنَّكَ لأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾، أي: السّفيه الجاهل؛ لوقوعِه في سياقِ الإنكارِ عَلَيه.

---

(١)الجوينيّ، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج١، ص٨٦٩ـ ٨٧٠.

(٢)البغويّ، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، ج١، ص٤٦.

وكذلك: ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وكُبَرَاءَنَا﴾؛ لوقوعه في سياقِ ذمِّهم بإضلالِ الأتباع.

وأمّا ما يصلحُ للأمرين، فيدلُّ على المرادِ به السياقُ؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، أراد به عظيماً في حُسنه وشرفِه؛ لوقوع ذلكَ في سياقِ المَدحِ، وقولِه: ﴿إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾، أراد به عظيماً في قُبحه؛ لوقوع ذلك في سياقِ الذمّ.

وكذلك صفاتُ الربِّ المُحتَمِلةِ للمعاني المتعدّدةِ تُحمل في كلِّ سياق على ما يليقُ به، كقوله: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾، تمدحُ بسهولةٍ في قدرته، وكذلك قولُه: ﴿ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾.

وأمّا قولُه: ﴿فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾، وقولُه: ﴿يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾، فإنَّ المرادَ في هاتَين الآيتين احتقارُ المعذَّب وعنتُه، وإنّما جازَ ذلك لأنَّ من هانَ عليكَ، سهلُ عليكَ عذابُه وعنتُه، ومَن عزَّ عليكَ، صعبَ عليكَ مصابُه ومشقّتُه، وإنّما حُمل على الاستهانةِ لأنَّه لا يصلحُ من الربِّ التمدُّحُ بالقدرةِ على تعذيب امرأةٍ أو رجلٍ؛ إذ التمدُّحُ من الربِّ بأدنى الصِّفاتِ قبيحٌ في عُرفِ الاستعمال، ولذلكَ يقبحُ أن يقالَ: سيبويه يعرفُ أنَّ الفاعلَ مرفوعٌ والمفعولَ منصوبٌ، والشافعيُّ يعرفَ مسألةَ إزالةِ النجاسةِ، وجالينوسُ يعرف أنَّ الصفراءَ حادّةٌ يابسةٌ.

وكذلك العزيزُ في أوصافِ الربِّ سبحانَه يُطلقُ بمعنى: الغالبِ القاهرِ، ويطلق بمعنى الممتنعِ من العَيبِ والضيمِ، ويُطلق بمعنى: الذي لا نظيرَ له

ويُحمل كلٌّ سياقٍ على ما يليقُ به». [١]

وفي ما تقدّمَ مِن نموذَجين لعمليّة الاستنباطِ دليلٌ واضحٌ على دخالة معرفةِ آياتِ الأحكامِ ومفرداتِها في عمليّة الاستنباط، وفي تقريرِ المَوقِفِ النهائيِّ لهذه العمليَّة، وكذا يبرز ذلك في العلوم المختلفة التي لها دخالة مهمّة في عمليّة الاستنباط، لا سيّما علمِ الأصول. [٢]

عدمُ اشتراط حفظ القرآن

ولم يشترط الأكثرُ حفظَ القرآنِ في الاجتهاد. [٣]

قال الجزائريُّ في ماتقدّم من النصّ المحقَّق: «وأمّا القرآنُ، فالذي يتوقَّفُ عليه الاجتهادُ منه معرفةُ ما يتعلَّق بالأَحكام، وهو نَحوٌ من خمسِمائة آيةٍ، إمّا بحفظِها، أو فهمِ مُقتضاها؛ ليرجعَ إليها مَتى شاء.

---

(١)الطوفي، سليمان بن عبد القوي، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص١٥٩ـ ١٦٢. .

(٢)ومن باب النموذج: لاحظ أدلة حجية خبر الواحد؛ حيث الاستدلال بقوله تعالى في الآية (٦)من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. وعلى أصالة البراءة الشرعية بقوله تعالى في الآية (١٤٥)من سورة الأنعام المباركة: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ﴾.

(٣)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يسار. شمس الدين، محمّد مهدي، الاجتهاد والتقليد، ص ٣٥١. الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٤٢. الطوفيّ، سليمان بن عبد القوي، شرح مُختصر الروضة، ج٣، ص٥٧٨. البيضاويّ، علي بن عبد الكافي، الإبهاج شرح المنهاج، ج٣، ص٢٥٤.

ويتوقَّفُ على مَعرفةِ النّاسخِ منها والمَنسوخ ولو بالرجوع إلى أصلٍ يُعتمد عَليه، وقد أفردَها جماعةٌ من عُلمائنا بكُتب مُفردَة، وأحسنُ ماً وقفنا عليه منها، وأمتنُها، وأجمعُها، هو آياتُ الأحكام التي ألَّفها شيخُنا وأستاذُ بعضِ أساتيذنا، الشيخُ جواد الكاظميُّ نورّ اللهُ مضجعّه».[١]

ويظهر عدم اشتراط الحفظ من جميع من تعرض لشروط الاجتهاد والتفقه ولم يذكر الحفظ منها. [٢]

وقال ابنُ قدامةَ في الرّوضة: «والواجبُ عليه في معرفة الكتاب: معرفةُ ما يتعلَّقُ منه بالأحكام، وهي قدرُ خمسمائةِ آيةٍ. ولا يشتُرط حفظُها، بل علمُه بمواقِعِها حتّى يطلبَ الآيةَ المُحتاجَ إليها وقتَ حاجَتِه». [٣]

وقالَ في المُستَصفى: «لا يُشترطُ حفظُها عن ظَهر قلبه، بل أن يكون عالماً بمواضعِها، بحيثُ يطلبُ فيها الآيةَ المحتاجَ إليها في وقت الحاجَة».[٤]

---

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يسار.

(٢)أنظر مثلا: الربّاني، السيد محمد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريرا لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد السيتاني (دام ظله)، ص٢٧ـ ٤١.

(٣)إبن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، رَوضة الناظر وجنّة المُناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج٢، ص٣٣٤.

(٤)الغزالي، محمّد بن محمّد، المُستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٤٢.

الشّرطُ الرابع

معرفةُ السنّة الشّريفة

وأمّا الشرطُ الرابعُ من شُروط الاجتهاد المُعتبرَةِ من حيثُ جِهة الدّلالة، فهو معرفةُ السنّة الشريفة.

وقد ذهب إلى ذلكَ الأصوليّونَ من الفَريقَين[1]، وكما هو الحال في معرفةِ القرآنِ الكَريم، فقد صرّحَ الكثيرُ بأنَّ اللازمَ معرفةُ ما يرتبط بالأحكام من السنّة[2].

قال المحقّقُ الجَزائريّ في ما تقدّم من النصّ المحقَّق: «وأمّا السنّةُ، فالمُعتبر منها في الاجتهاد جميعُ الأخبارِ المشتمِلَةِ على الأحكام، ولو في أصلٍ مُصحَّح رواه عن عدل بسندٍ متّصلٍ إلى النبيِّ ﷺ والأئمّةِ ﵈، ويعرفُ الصحيحَ منها، والحَسنَ، والمُوثَّقَ، والضعيفَ، والموقوفَ، والمرسلَ، والمتواترَ، والآحادَ، وغيرَها من الاصطلاحاتِ التي دوِّنت في درايةِ الحديثِ، المفتقر إليها في استنباطِ الأحكام، وهي أمورٌ اصطلاحيّةٌ توقيفيّة لا مباحث عِلّيّة».[3]

المطلب الأوّل

المقصود بالسنّة

المقصود بالسنّة عند الشيعة والسنّة هو: قولُ المعصوم، وفعلُه،

---

(١)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول، ج٥، ص١٧٠. الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج٢، ص ٢٠٠.

(٢)المصادر السابقة.

(٣)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يسار.

وتقريرُه[١]، إلّا أنَّ الفرقَ بين المدرسَتين إنَّما هو في المقصود من المعصوم؛ إذ يذهبُ الشيعةُ إلى أنَّ ذلك شاملٌ للنبيِّ ﷺ، وللزهراء، وللأئمّةِ الإثني عَشَر عليهم السلام جميعاً، فيما يذهب الفريقُ الآخرُ إلى أنَّ ذلكَ يقفُ عندَ النبيِّ ﷺ، ولا يشملُ غيرَه؛ لعدم عصمتِه.[٢]

الفرقُ السابقُ مهمٌّ جدّاً، ففيما ظهرَ أثرُه السلبيُّ على جميع جَنَباتِ الاستنباطِ والاجتهاد والمنظومةِ التشريعيّةِ السنيّةِ ومناهجها كما سيتَّضح بعد ذلك، كان نقطةَ قوّةٍ للمدرسةِ الشيعيّة، حباها بالكثير من البَركات ونقاطِ القوّة والديمومةِ والحركيّةِ إلى يومنا هذا؛ إذ مدَّها بآلافِ الروايات والمواقفِ التشريعيّة الصادرةِ عن المَعصومينَ عليهم السلام إلى زمانِ الغيبةِ الكُبرى للإمام الثاني عشر سلامُ الله عليه، وعجّلَ فرَجَه.

المطلب الثاني

كلمةٌ مُنصفة

ومن الجميلِ ما ذكرَه العلّامة السنيُّ الراحلُ أحمد إبراهيم بك في كتابه (علم أصول الفقه)؛ إذ يقول في ما يرتبط بالمقام تَحتَ عُنوان (أقوال الأئمّة المعصومين عند الشيعة من آل البيتِ النبويّ):

«ذَهبَت الإماميّةُ إلى اعتبار ما نُقلَ عنَ أئمَّةِ البيتِ النبويِّ (عليٍّ وأولادِه عليهم السلام)، نصوصاً يجبُ الأخذُ بها في الأحكام الشرعيّةِ؛ لصدورها عن المَعصوم (في اعتقادِهم)، فهيَ كالأحاديثِ المرويّة عن النبيّ ﷺ.

---

(١)المصدر السابق، ص٦ يمين.

(٢)أنظر: السايس، محمّد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٣٥. حيث يقول: «والمقصود بها هنا: ما أُثر عنه ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ». وأيضا: الأشقر، عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٥٤.

وقد رأيتُ أن أنبّهَ الطلّابَ إلى هذا المَذهب؛ لأنّنا سواء غَضَضنا النظرَ عنه كما فعلَ الأوّلون منّا، أم نبّهنا إليه، هو مذهبٌ حيٌّ، وله فقهاءٌ واسِعو الإطّلاع جداً، وعَميقو البَحث جداً، كما يظهر ذلك لمَـن يخـالطُ كتـبَهم ويتغلغلُ فيها، وقد فعلتُ ذلك ولله الحمد»[1].

وفي آخر هذا الكتاب، وفي ما ألحقَه به من حَديثٍ عن تاريخ التشريع الإسلاميِّ، يقول:

«والشيعةُ الإماميّون مسلمونَ، يؤمنونَ بالله، ورسولِه، وبالقرآن، وبكلّ ما جاء به محمَّدٌ ﷺ. . . ولا مخالفةَ بينَهم وبينَ جُمهور المسلمينَ إلّا اعتقادُهم بأنّ الخليفةَ الحقَّ بعدَ النبيِّ ﷺ هو عليٌّ بنُ أبي طالب عليه السلام، وأنَّ النبيَّ ﷺ أوصى بذلك، ولذلكَ يُسمُّون علياً بالوصيِّ، وأنَّ الخلافةَ بعدَ عليٍّ في أولادِه على ما بيّنّا، وأنَّ هؤلاء الأئمَّةَ الإثني عشرَ كلَّهم معصومونَ كالأنبياء إلّا أنّهم ليسُوا بأنبياء، وأنَّهم يؤخذُ بأقوالِهم في التشريعِ كما يؤخذُ بقولِ النبيِّ ﷺ»[2].

ثم قالَ: «وفي الشيعةِ الإماميّةِ قديماً وحديثاً فقهاءٌ عظامٌ جداً، وعلماءٌ في كلِّ علم وفنٍّ، وهم عَميقو التّفكير، واسعُو الإطلاعِ، ومؤلَّفاتُهم تعدُّ بمئاتِ الألوفِ، وقد اطّلعتُ على الكثيرِ منها»[3].

وأجملُ من ذلك تعبيرا وإنصافا ما ذكرهُ حاشيةً لما جاء في كلامِه المتقدِّم: «إلّا أنَّهم ليسُوا بأنبياء»، حيثُ يقولُ: «يوجدُ في الشيعة غلاةٌ خَرَجوا بعقيدتِهم من دائرةِ الإسلامِ، ولكنَّ هؤلاءِ غيرُ ملتَفَتٍ إليهم

---

(١)إبراهيم بك، أحمد، علم أصول الفقه، ص٢٥ـ ٢٦.

(٢)المصدر السابق، ص٢١ـ ٢٢.

(٣)المصدر السابق.

من جُمهور الشّيعةِ الإماميّة». [١]

وهذه موضوعيّةٌ جميلةٌ تستحقُّ الثناءَ يندرُ مشاهدتُها للأسف، كما يظهر لمَن راجعَ في المَقام.

المَطلبُ الثالث

ما يعتبرُ معرفتُه من السنّة

للسنَّة المباركةِ وللأحاديثِ بصورةٍ خاصّة أهميّةٌ عظيمةٌ في تشخيصِ الموقفِ الشرعيِّ من الوقائعِ المختلِفةِ؛ فلو تأمّلتَ في ما تقدَّمَ مِن نموذجٍ لعمليّةِ الاستنباطِ، لرأيتَ هذه الأهميّةَ جليّةً جدّاً؛ فإنّها تدخلُ في جميعِ مراحلِ عمليّةِ الإستنباطِ، حتّى المرحلة الأولى؛ فإنَّ الأصل العمليَّ في الوقائعِ المختلفةِ إنَّما يحدّدُ عادة في علم الأصول ببركة الأَخبار، كأصالةِ البراءةِ الشرعية في الحكم التكليفيِّ، التي يستدل عليها بجملة من الأدلة منها: الأخبار[٢]، وأصالةِ الفَساد في الوضعيِّ؛ فإنّها تثبت ببركةِ الاستصحابِ، وهو ما يستدلُّ عليه في علمِ الأصولِ بالأخبار أيضا.[٣]

---

(١)المصدر السابق: حاشية الصفحة ٢٢.

(٢)قال في الكفاية في سياق استدلاله على البراءة الشرعية: «وأمّا السنّة، فبروايات، منها: حديثُ الرفع...، ومنها: حديثُ الحَجب...، ومنها: قولُه عليه السلام: كلُّ شيءٍ لكَ حلالٌ حتّى تعرفَ إنّه حرام بعينه.. . ومنها : قولُه عليه السلام: الناسُ في سَعَة ما لا يعلمون...، ومنها : قولُه عليه السلام: كلّ شيءٍ مطلقٌ حتّى يردَ فيه نهيٌ...». الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، كفاية الأصول، ص٣٨٧ـ ٣٨٩.

(٣)من ذلك: استدلال المحقّق الخوئيّ على حجَيّة الاستصحاب برواية عبد اللّه بن سنان وصحاح زرارة. أنظر: الهاشمي الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول (تَقريراً لأَبحاث السيد الخوئي في الأصول)، ج٤، ص٤٦.

قال المحقّقُ الجَزائريُّ: «وأمّا شيعةُ أهلِ البيتِ ﴿عليهم السلام﴾، فقد ألقَوا إليهم الأحكامَ، وكَتبوا عنهم كتباً كثيرةً في الأخبارِ المشتملةِ على كلِّ الأبواب، ولم يُبقوا لهم واقعةً خاليةً من الدّلائل، ألا ترى أنَّ أخسّ أمورِ الإنسانِ الدخولُ إلى الكَنيف، وقد وَرَدَ في آدابه من الأخبار ما لو استُقصي، لبلغَ مقدارَ كتاب، فإذا كانَ الحالُ على هذا المِنوال، فلا نحتاجُ في العمل إلّا أخبارَهم ﴿عليهم السلام﴾».[١]

إنَّ ما يعتبرُ معرفتُه من السنّة يشبه إلى حَدٍّ كبيرٍ ما تقدّم اعتبارُ معرفتِه من الكتاب بالنّسبة إلى المَعنى، وأمّا بالنسبة إلى الصُّدور، فإنَّ جملةً من المباحث تُطرح في اشتراطِ علمَي الرّجال والدّراية كما سيأتي بعونه تعالى، وكذا تطرحُ جملةٌ ممّا يرتبطُ بالسنّة في علم أصولِ الفقه؛ حيثُ البحثُ عن فعلِ المعصومِ وإقراره، من حيث الصّدور ومن حيثُ مقدار ما يُستفاد من كلٍّ منهما، وهو البَحثُ فيهما من حيث الدّلالة.

وقد تقدَّم قبلَ قليلٍ ما عن المحقّق الجَزائريّ في ما تقدّم من النصّ المحقَّق: «وأمّا السنّةُ، فالمُعتبر منها في الاجتهاد جميعُ الأخبارِ المشتمِلَةِ على الأحكامِ، ولو في أصلٍ مُصحَّح رواه عن عدل بسندٍ مَتّصلٍ إلى النبيِّ ﴿صلى الله عليه وآله﴾ والأئمّةِ ﴿عليهم السلام﴾، ويعرفُ الصحيحَ منها، والحَسنَ، والمُوثَّقَ، والضعيفَ، والموقوفَ، والمرسلَ، والمتواترَ، والآحادَ، وغيرَها من الاصطلاحاتِ التي دوِّنت في درايةِ الحديثِ، المفتقرِ إليها في استنباطِ الأحكام، وهي أمورٌ اصطلاحيّةٌ توقيفيّة لا مباحث عِلّيّةَ».[٢]

---

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٨ يمين.

(٢)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يسار.

وكذا وقع الكلام في اشتراط حفظِ السنّةِ ومتونِ الأحاديثِ عن ظهرِ قلب[١]، وفي العبارة المتقدّمة عن المحقّق الجَزائريّ ما يفيدُ عدم لزوم الحفظ.

وقال في المُستصفى: وأمّا السنّةُ، فلابدَّ من معرفةِ الأحاديثِ التي تتعلَّقُ بالأحكام، وهي وإن كانت زائدةً على ألوفٍ، فهي محصورةٌ، وفيها التخفيفان المذكورانِ؛ إذ لا يَلزَمُه معرفةُ ما يتعلَّقُ من الأحاديث بالمواعِظِ وأحكامِ الآخرة وغيرِها.

الثاني، لا يلزمُه حفظُها عن ظهرِ قلبه، بل أن يكون عندَهُ أصلٌ مصحَّحٌ لجميعِ الأحاديثِ المتعلّقةِ بالأحكام، كسُنَنِ أبي داودَ، ومعرفةِ السُّنن لأحمدَ والبيهقيِّ، أو أصلٌ وقعت العنايةُ فيه بجميعِ الأحاديثِ المتعلّقة بالأحكام.

ويكفيه أن يعرفَ مواقعَ كلِّ بابٍ فيراجعُه وقتَ الحاجةِ إلى الفتوى، وإن كان يقدرُ على حفظِه، فهو أحسنُ وأكملُ».[٢]

المطلبُ الرابع

فائدةٌ أخرى لمعرفة السنّة

تقدم منّا التنبيه على أنَّ بعضَ الشروطِ يعمـلُ علـى أكثـر مـن جهـة واحدة وإن اعتبرناها من جهةٍ دون أخرى، ومن هذا القبيل ما نحـن فيـه من معرفة السنّة؛ فإنّه وإن كان شرطا من جهة الدّلالـة، إلّـا أنّـه لا يقـفُ على هذه الجهة، بل يتعدّاها الى الجهة الأخـرى، أعنـي: جهـة الصـدور، وإنّما عددناه من شروط جهة الدّلالة لا المشترَك بينها وبين الصّدور؛ لما تقدّم منا أكثر من مرّة؛ من أنّ المعتبر في الحساب والقسـمة هـو الجهـة

(١)المصادر السابقة.

(٢)الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٤٣.

الغالبة الأهمّ.

إن معرفة السنّة تفيد في تمييز حقِّ الأخبار من باطلها في بعض الأحيان؛ وخير من تكلَّم عن هذا الموضوع سماحةُ مرجع المسلمين، السيّد عليٌّ السيستانيُّ (أدامَ الله ظلّه على العباد)، حسبَ ما جاءَ في تقريراتِ درسِه المبارك في الأصول، في سياق كلامه عن موضوع (أسبابِ اختلاف الأحاديث)، وعمّا نشاهدُه جليّا من هذه الظاهرة، فقسَّم الظاهرةَ وأسبابَها تقسيماتٍ غاية في الروعة، وجعلَ أحدَ هذه الأقسام ما أسماه (الاختلاف الناشئ من تعمُّد الرواة للزيادة أو النقيصة أو الوضع)، وقال ضمن ما قاله:

«والبحثُ هنا يقعُ في جهاتٍ ثلاثٍ: ... .

الجهة الثانية: البحثُ عن دواعي وعوامل الدسِّ والوضعِ في الأحاديثِ. . . ممّا يعينُ الباحثَ على تمييزِ الحديثِ الموضوعِ من غَيره؛ فإنَّ هذه الجهة تفيدُنا فيما لو احتملنا أنَّ طائفةً من الروايات موضوعةٌ، فلابدَّ أن نُلاحظ مضمونَ الخَبر، فهل يتلاءَم مع دواعي الأَفرادِ الوضّاعينَ للحَديث أم لا؛ لنميّز الموضوعَ عن غيره».[١]

وهذا ما يعبَّر عنه بمنهجِ نقدِ السَّندِ من جهة المَتن؛ وهو شبيهٌ بما تقدَّم في معرفة اللغة؛ حيثُ يستفاد من لغة الحَديث وتعابيره لنقدِ نسبته الى المَعصوم عليه السلام.

وما يفيد هنا ما نقله الكشّيُّ قائلا: «سألَ بعضُ الأصحابِ يونسَ بنَ عبد الرّحمن: يا أبا محمَّد، ما أشدَّكَ في الحَديث، وأكثرَ إنكارِكَ لما

(١)الهاشمي، هاشم، تعارض الأدلة واختلاف الحديث (تَقريراً لأَبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني الأصولية)، ج١، ٤٣٢.

يرويهِ أصحابُنا، فما الذي يحملُكَ على ردّ الأحاديث؟!

فقال: حدَّثَني هشامُ بنُ الحَكَم أنّه سمعَ أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: لا تَقبَلوا عَلينا حَديثاً إلّا ما وافقَ القُرآن والسنّة، أو تجدونَ معه شاهداً من أحاديثِنا المتقدّمة؛ فإنَّ المُغيرةَ بنَ سعيد ـ لعنه اللّه ـ دسّ في كُتب أصحابِ أبي أحاديثَ لم يحدّث بها أبي.

قال يونُس: وافيتُ العراقَ، فوجدتُ بها قطعةً من أصحابِ أبي جعفر عليه السلام، ووجدتُ أصحابَ أبي عبد اللّه عليه السلام مُتوافرين، فسمعتُ منهم، وأخذتُ كتبَهم، فعرضتها من بعدُ على أبي الحَسَن الرّضا عليه السلام، فأنكرَ منها أحاديثَ كثيرةً أن تكونَ من أحاديثِ أبي عبد اللّه عليه السلام ـ إلى أن قال عليه السلام ـ: فإنَّ مع كلِّ قول منّا حقيقةً، وعليهِ نوراً، فما لا حقيقةَ معهُ ولا نور عليه، فذلك من قولِ الشيطان». [1]

---

(١)الكشّي، محمّد بن عمر، رجال الكشّي، ص٢٢٤: رقم٤٠١.

الشّرطُ الخامِس

الوَعيُ والبَصيرة

المَطلَبُ الأوَّل

التعريفُ بالوعي والبَصيرة

قال سبحانه وتعالى: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبّاً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.[1]

وقال عزَّ مِن قائِل: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾.[2]

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «المتعبّدُ على غَير فِقْهٍ كحِمار الطّاحونَة، يدورُ ولا يَبرَحُ. . . وقليلُ العَملِ معَ كثيرِ العِلمِ، خيرٌ من كثيرِ العَمَلِ مَعَ قليلِ العِلم».[3]

وعن الكاظِم عليه السلام: «تَفقَّهوا في دينِ الله؛ فإنَّ الفقهَ مفتاحُ البَصيرة».[4]

وعن الإمامِ الصّادق عليه السلام: «العاملُ على غير بَصيرةٍ، كالسائرِ على غيرِ الطّريق، ولا يزيدُه سرعَة السَّيْرُ من الطريق إلّا بُعداً».[5]

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «والعالمُ بزمانه، لا تهجمُ عليه الّلوابسُ».[6]

لا يستطيعُ الإنسانُ أن يُحدثَ أيَّ تَغيير في سلوكِهِ وتصرُّفاتِه نحو الأفضل إلّا بعدَ المبادرةِ إلى تنميةِ وَعيِهِ ورفعِ مُستواه الفِكْريّ؛ لأنَّ أيَّ

---

(١)الملك: ٢٢.

(٢)الأنعام: ١٠٤.

(٣)المجلسيَ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج١، ص٦٥.

(٤)المصدر السابق، ج ٧٨، ص٣٢١.

(٥)المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٦.

(٦)الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، كتابُ العقل والجهل، ح ٢٩.

خُطوة يحاولُ من خلالها الإنسانُ أن يقوّمَ بها أسلوبَ تفكيره، تبوءُ بالفشل، ولا يُكتب لها النجاحُ، ما لم يبدأ الإنسانُ بتنميةِ وعيهِ الفكريّ.

إنَّ الإنسانَ بسموّ وعيه يزدادُ بصيرةً في الحياة، فيكونُ له تفكيرُه الخاصُّ، الذي يعتمدُ عليه في تسيير أمورهِ، واتّخاذِ السُّبلِ التي توصلُه إلى أهدافِه، فينجو بذلك من أسرِ التبعيّةِ لهذا النَّمَط من التّفكير وذاك، ويتحرّر من الانقيادِ الأعمى للموروثاتِ أو الأنماطِ الخاطئةِ والباطِلة، ويتمكَّن من صيانةِ نفسِه من اعوجاجِ التفكير.

إنَّ الإنسانَ الواعيَ يجدُ كلَّ أمورِ حياتِه واضحةً، فهي واضحةٌ على مستوى الهَدف، وهي واضحةٌ على مستوى الطّريق، وهي واضحةٌ على مستوى الوَسائلِ والأَدَوات، فلا يخشى العقباتِ والمتاعِبَ؛ لأنّه مزوَّدٌ بوضوحِ الرؤية، فيحسبُ ويستنتجُ ويتوقّعُ الأفضلَ، ما يعني: أنّه سيتّخذُ مواقفَه في جَميع شؤونِ حياتِه بلا خَوفٍ أو وَجَلٍ أو ضعفِ رؤية وبصيرة.

إنَّ سببَ انزلاقِ أقدامِ بعضِ الناس في المواقف المختلفةِ يعودُ في الأغلب إلى افتقادِهم الوعيَ والبَصيرةَ؛ فبعضُهم مؤمنٌ، إلّا أنَّه ينزلقُ وتزلُّ قدمُه بسبب عدم الوعيِ وافتقادِ البصيرة. فالبصيرةُ اليوم على قدرٍ كبيرٍ من الأهميّة. وكلَّما وأينما وجُدت الفتنةُ والخداعُ والإعلام المضلّلُ، تكتسب البصيرة أهميةً أكبر.

واليومَ نرى أنَّ البراعةَ والحَذقَ في الإعلام من العوامِلِ المؤثّرةِ في الساحاتِ السياسيّةِ والاقتصاديّةِ والإجتماعيّة وغيرها. وإنَّ الكثيرَ من الناس في العالمِ يقعونَ تحتَ تأثيرِ الإعلامِ في إرادَتِهم وتوجُّهاتِهم في كلِّ المَجالات؛ كالبيعِ والشراءِ والسياسةِ، وسائرِ شؤون الحَياة.

تدخلُ في عمليّة الاستنباط والاستدلالَ العَشَراتُ ـ بل وأحيانا المئاتُ ـ من العناصر المختلفة المتنوّعة، ومن الطبيعيِّ أنَّ هذه العمليَّةَ لن يُكتب لها

النجاحُ والوصولُ إلى الموقف الفنيِّ السليمِ في المَسألة التي تعالجُها إلّا مع التعاملِ معَ كلٍّ واحدٍ من تلكَ العناصرِ التعاملَ المناسبَ الصَّحيحَ اللائقَ به، أعني: لابُدَّ من فهمِ كلِّ عنصرٍ من العناصر، وتشخيصِ موقعِه وتأثيره في عمليّة الاستنباط بصورةٍ كاملةٍ، وبرؤيةٍ شاملةٍ تعطي كلَّ واحدٍ من تلكَ العناصرِ حقَّه الذي اكتسبه؛ باعتبارهِ عنصراً في تلك العمليَّة المهمّة الحسّاسة، بأن لا يقتصرَ النظرُ إليه منفرداً، بل ومنضمّاً إلى غيره من العناصرِ الدَّخيلةِ في عَمليّة الاستنباط.

ولو شبّهنا عمليّـة الاسـتنباط بعمليّـة التفاعـل الكيميـائيّ، لأمكَنَنـا أن نوضّحَ الفكرةَ المتقدّمةَ عن ضـرورة وضـوحِ كـلِّ عنصـر مـن العناصـر الداخلة في تلك العمليَّة، فإنَّه لا يكفـي معرفـةُ الكيميـائيِّ بكـلِّ عنصـر عنصرٍ يدخلُ في عمليّة التفاعلِ، بل لابُدَّ أن يكـون عالمـاً ومحيطـاً بمـا ينتجهُ التفاعلُ بين العناصر المختلفة، بل وحتّى أن يكـون عالمـاً محيطـاً بجزئيّاتِ هذا التفاعلِ ونتائجه، التي قد تختلفُ بـاختلاف وقـتِ إضـافةِ كلِّ عنصرٍ من العناصرِ إلى عَمليّة التفاعُل.

من الواضح لدى المتخصّصـين أنَّ التفاعـلَ الـذي يـدخلُ فيـه ثلاثـةُ عناصر مثلاً، تختلفُ نتيجتُه باختلافِ وقتِ إضـافةِ تلـكَ العَناصـر إلـى التفاعل؛ فلو فرضنا أنَّ العناصرَ الثلاثةَ هي (أ، ب، ج)، فإنَّ نتيجة التفاعل بين هذه الثلاثة ستختلفُ من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى؛ فإنّنا لو فرضـنا أنّنـا فاعلنا أوّلا بين العنصرين الأوّلَين، ثمَّ أضفْنا العنصـرَ الثالـثَ لهمـا، فمـن الواضح أنّنا في هذه الحالة إنّما نُفاعـل بـين مركَّـب هـو (أب) وعنصـر اسمه (ج)، ونتيجةُ هذا التفاعل ستختلفُ عمّا لو فاعلْنـا بـين العُنصـرين (ب، ج) أوّلاً ثم أضفنا العنصر (أ)؛ فإنَّ التفاعل في هذه الحالة إنّمـا هـو بين مركَّب هو (ب ج) وبين عنصر هو (أ)، وهذه النتيجة ستختلفُ فيمـا

إذا فاعَلنا بين العناصر الثلاثةِ جميعِها في وقت واحد؛ فإنَّ التفاعل حينئذ بين عناصر ثلاثة لا بينَ مركَّب وعنصر.

الفكرةُ التي تقدّمت إنّما هي للتقريبِ ليس إلّا، ولكنّنا لو أخذناها بنظر الإعتبار، أمكننا أن نقرّبَ الفكرةَ التي نريد طرحَها في ما نحن فيه، التي ترجعُ إلى الوعيِ والبصيرةِ اللتَين لابُدَّ للفقيه أن يتوفّر عليهما لعمليّة استنباطٍ فنيّة صحيحة.

وتقريب الفكرة في ما نحن فيه، هو: أنَّ عناصرَ الاستنباطِ وما يؤثّر في النتيجة النهائيّةِ فيه، تشبه إلى حدٍّ بعيد عناصرَ التفاعل الكيميائيّ؛ إذ كما أنَّ تسلسلَ التفاعلِ بين العناصر قد أثَّرَ في اختلافِ النتيجةِ في التفاعل الكيميائيِّ، فكذلك بالنسبة إلى عناصر عمليّة الاستنباط، تختلف باختلاف تسلسُل الأحداثِ، وطبيعةِ النظرةِ التي يحملُها الفقيه لكلِّ عنصرٍ من تلكِ العناصرِ، في حالة كونه منفرداً وفي حالة كونه منضمّاً إلى غيره من العناصر.

إنَّ انضمامَ هذه العناصر إلى بعضها في عمليّة تفاعل فقهيٍّ، يؤثّر في نتيجة ذلك التفاعلِ، وما سيُفضي إليه ذلك التفاعل، كما تقدَّم قبل قليل في التفاعل الكيميائيّ.

إنَّ ما ذكرناهُ عن اختلاف النتيجة باختلاف النظرةِ التي يَنظرُ من خلالها الفقيهُ إلى العناصر منفردةً ومنضمّةً إلى غيرها، هي التي عنَيناها بالوَعي والبَصيرة؛ فإنَّ كلَّ عنصر من عناصرِ الاستنباطِ يمكن أن يُنظرَ إليه بطريقَتَين:

إحداهما: النظرة البَسيطة الساذَجة، التي تكتفي بالناحية الشكليّة غيرِ المعمَّقَة لذلك العنصر.

وأمّا الطريقةُ الثانيةُ، فهي النظرةُ الواعيةُ العميقةُ، التي تنظر إلى العنصر

في مكانه المناسِب الصحيح من المنظومةِ الكليّةِ، التي يدخل فيها نظرةُ الإنسانَ المسلمِ نظرةً كليّةً كاملةً نحوَ الخالق، والحَياةِ، والكونِ، والاجتماعِ، والسياسةِ، والاقتصادِ، والأخلاق، فهذه النظرةُ الشاملةُ هي النظرُة الواعيةُ الإسلاميّةُ الشاملةُ المطلوبةُ في ممارسةٍ فنيّةٍ صحيحةٍ للإجتهاد، النظرة التي ينبثقُ عنها منهجٌ ونظامٌ ينتظمُ فيه جميعُ العَناصر المؤثّرة في تربيةِ الإنسانِ، وتؤدّي بمجموعِها إلى تعبيدِ الإنسانِ لله سبحانَه وتعالى، باعتبار أنَّ العبوديّةَ لله هي الطريقُ الذي اختطّه الله لمسيرة التكامل الإنسانيّ، وانطلاقه.

والوعيُ والبصيرةُ هما اللذانِ يخدمان الفقيهَ في هذا المَجال، فيعطيانه النظرةَ الثاقبةَ للأُمور، والرؤيةَ الدقيقةَ للعَناصر، ويجعلانهِ في أمانٍ من أخطارِ الرؤيةِ التجزيئيَّة المشوَّهةِ، التي جرَّت على الإسلامِ والمسلمينَ الأخطارَ الكارثيّةَ التي دخلت المجتمعَ الإسلاميَّ من نافذةِ الجَهلِ والنظرةِ الضيّقةِ إلى الأمور والحَوادِث.

ويمكنُنا أن نقرّبَ المسألة بطريقة أخرى، نستفيدُ فيها من معنى (الشَّريعة)، وكونها الطريقَ إلى الحَياة والنَّعيمِ، وكونِ الأحكامِ الشرعيّةِ من قبيل عَلاماتِ المُرور، التي لابُدَّ منها على هذا الطريق، فنقول:

لو اقتصرَ نظرُ الإنسانِ المنظِّم للطريقِ المذكور على ناحيةٍ واحدةٍ من النواحي، أو على نواحيَ عدة إلّا أنّه أغفلَ واحدةً من النواحي الكثيرة الكثيرة التي كان من المفروض أن يأخذَها بنظر الإعتبار، فهل سيكون الطريقُ الذي يخطُّه للآخرين صحيحاً سليماً يوصلُهم إلى المَقصَد بسَلامةٍ وأمانٍ وجهدٍ أقلّ؟

قبل أن نجيبَ عَلى السّؤال المتقدّم، فلنفترض أنَّ المنظِّم للطرق والسير قد أخذَ جميعَ ما له دخلٌ في تنظيم السّيرِ على طريق مّا، إلّا أنّه

لم يأخذ بنظر الإعتبار مسألةً واحدةً فقط لا غير، وهي أنَّ هذا الطريقَ يمرُّ بالكثيرِ من المدارسِ الابتدائيّةِ ورياضِ الأَطفال، فهل تعلمُ مقدارَ المشاكلِ والمصائب التي سيعاني منها ذلك الطريقُ والمستفيدون منه؟

مع عدم أخذ المسألةِ السابقة بنَظرِ الإعتبار، ما سينتجُ هو التالي:

١ـ عدمُ بناءِ الجسور المعلَّقَة للمُشَاة، والاكتفاءُ بخطوطِ العبور العاديّة.

٢ـ عدمُ وضعِ العلاماتِ المنبِّهةِ المشيرةِ إلى وجود عابرين صِغار السنّ.

٣ـ عدمُ تحديد السُّرعة القُصوى في هذا الطّريق، بنحو يمكِّنُ من تفادي المشاكلِ المروريّة إذا ما ظَهرَ طفلٌ فُجأة في طريق السيّارات.

٤ـ عدمُ إلزامِ السوّاق بالتزام الهدوء اللّازم للمناطقِ التعليميّة.

وهكذا، إلى العشرات من الأُمور التي لن تراعى في الحالة السابقة.

ومن الواضح النتائجُ الكارثيّةُ التي سيؤدّي لها الوضعُ بوجود المشاكلِ المتقدّمة.

وما نتكلَّم عنه من عدم الوعي والبصيرة في عمليّة الاستنباط شبيهٌ إلى حدٍّ بعيدٍ ما تقدّم من المشاكلِ الكارثيّة.

إنَّ الوعيَ والبصيرةَ اللذين نتكلَّم عنهما هنا يشكّلان نظرةً خاصّةً إلى الأحداث، نظرةً توفِّرُ فهماً وإدراكاً وبصيرةً خاصّة بالنسبة إلى الأحداثِ الجاريةِ وتطوّراتِ العالم؛ بالإستناد إلى ما يمتلكه الإنسانُ من مُعطَيات تحدّد له زاويةَ النظرِ إلى الواقعِ بأبعادِه ونواحيهِ المُختلفة.

ولن تتقرّب الفكرةُ وتتّضحَ بصورةٍ كاملةٍ إلّا بذكرِ نماذجَ واقعيّةٍ للوعي والبصيرةِ، وما يؤثّرانه في المُعادلة الفقهيَّة الاستنباطيّة، وهو ما سنتعرَّض له في المَطلب الثالث، حيث نُكملُ فكرةَ الوَعي والبَصيرة بذكرِ المرتكَزات الفكريّة لهذه الفكرة أوّلاً في المطلب الآتي.

المَطلبُ الثاني

المرتَكَزاتُ الفكريّةُ للوَعي والبَصيرة

تستند البصيرة ويستند الوعي في ما نحن فيه إلى الإسلام كعَقيدةٍ ونظامٍ ومَنهجٍ متكاملٍ ذي رؤيةٍ شامِلةٍ، وينبثقُ عنها موقفٌ فنيٌّ دقيقٌ نافذٌ إلى الأَحداثِ المختلفةِ والوقائعِ المتنوّعة.

والمرتكزاتُ الفكريّةُ التي يستندُ عليها الوعيُ والبصيرةُ في الإسلام كثيرةٌ ومتعدّدةٌ بتعدُّد مَجالات الحياةِ الإنسانيّةِ التي يرتبطانِ بها، كالمُرتكز العقائديّ، والتاريخيّ، والاجتماعيّ، والسياسيّ.

من الواضح أنَّه لابد أن نقفَ عند المَبدأ الاسلاميِّ في فلسفتِه عن الحياةِ والكونِ، وفي فلسفتِه عن الاجتماعِ والاقتصادِ، وفي تشريعاتِه ومناهجه؛ لنحصلَ على المفاهيمِ الكاملةِ للوعيِ الإسلاميِّ، والفكرِ الإسلاميِّ الشاملِ، مقارنين بينه وبينَ المبادئِ الأُخرى فيما يقرّر من مناهجَ، ويتبنّى من عقيدة. (١)

المَطلبُ الثالث

نَماذجُ من الوَعي والبَصيرة

وقد ضربَ فقهاؤنا الأعاظمُ تبعاً لأهلَ البيتَ ﷺ المثلَ الأعلى للوعيِ والبصيرةِ على مرّ الدّهور والأزمان، وما نُقلَ عبرَ التاريخ من مواقفَ واعيةٍ قائمةٍ على بصيرة عاليةٍ ونفاذِ رأيٍ ووعيٍ، كثيرٌ غايةَ الكثرة، لا سيّما في العُصور المتأخّرة. وإليكَ بعضاً من تلكَ النّماذج الكَثيرة:

أوّلاً: فَتوى المُجدّد الشيرازيَ ﵀ بتحريم التّنباك (التبغ)

فقد أصدرَ المجدّد الشيرازيُّ الكبير، آيـةُ الله العظمـى، السـيّدُ محمَّـد

---

(١)أنظر: الصّدر، محمّد باقر، فلسفتنا، ج١، ص٦١.

حَسَن الشيرازيُّ ﴿قدس سره﴾، فتوىً بتحريم التّنباك (التّبغ)، الفتوى التي أدّت إلى إفلاسِ الشركةِ البريطانيّة المُتاجرة بالتّبغ، التي كانت غطاءً للتغلغل في العامل الإسلاميِّ، والسيطرةِ على الحكمِ والإقتصادِ في سنة ١٨٩١ ميلاديّة.

فقد وافقت حكومةُ الشاه ناصر الدين القاجاريّة سنة ١٣١٢ هجريّة على منحِ امتيازِ زراعةِ وتجارةِ التبغ في إيران للشركة البريطانيّة، وهذه كانت بَوابةً وغطاءً لدخول الإستعمار إلى بلاد الإسلامِ، وفرضِ الهيمَنة السياسيّة والإقتصاديّة والثقافيّة على المسلمين في إيران، وبالتالي في غيرها من بُلدان المنطقة؛ إذ على إثر هذا الامتياز، وصلَ إلى إيران أكثر من مئتَي ألفِ أجنبيٍّ، قاموا باستغلال المواطنين واستضعافهم، وإشاعة المفاسد الاجتماعيّة والأخلاقيّة.

فَلَم يَمضِ على تَوقيعِ هذه المُعاهدةِ الإستعماريّة الخطيرةِ وقتٌ طويلٌ حتّى تصدّى لها الإمامُ الميرزا الشيرازيُّ ﴿قدس سره﴾؛ وذلكَ بإصدارِ فتوى حرّمت استعمالَ التنباكِ، وهذا نصّها:

«إستعمال التنباك والتُّتُن حرامٌ بأيّ نحوٍ كان، ومن استعمَلَه، كان كَمَن حاربَ الإمامَ المنتظرَ عجّلَ اللهُ تعالى فرجَه الشّريف».

وقد كانت فتوى المجدّد الشيرازيِّ الكبيرِ بمثابةِ ثورةٍ ضدَّ الإستعمارِ البريطانيِّ، فقد أيقَظَت العالمَ الإسلاميَّ، وأعطته الوعيَ السياسيَّ في تاريخه الحديثِ، إذ تنبَّه المسلمونَ بفضلِها إلى الأخطارِ التي يسبّبها النفوذُ الأجنبيُّ في بلادِهم.

وهكذا، تركَ الملايينُ من المواطنين التدخينَ؛ عملا بفتوى الميرزا الشيرازيّ، فاضطرَّ الشاهُ إلى فسخِ الامتيازِ مع الشّركةِ الإنجليزيّةِ.

وقد تكون فتوى الشيرازيٍّ قد تسببتَ في خسارةِ الحكومةِ الايرانيّةِ

في حينه، لكنَّها صانَت بلادَ الإسلامِ مـن تغلغُـل النفـوذِ الأجنبـيِّ، ومـن الإحتكاراتِ الإستعماريّةِ، التي لو انتصرَت بحصـولِها علـى امتيـازِ التّبـغ والتنباك في إيران، لتمادَت في امتصاصِ خيراتِ بلادِ الإسلام، ولفَرضَت بالتدريجِ هيمنتَها وسلطتَها على مقدَّراتِ الإسلامِ والمسلمين، ومـن هنـا، كانت فتوى الميرزا الشيرازيِّ نابعةً من تبصّرٍ وبُعدِ نظرٍ ووعـيٍ وحـرصٍ شديدٍ على صيانةِ أرضِ الإسلامِ، وحمايةِ مصالحِ المسلمينَ من أطمـاعِ الأجانب.

ولو لم يكن الوعيُ والبصيرةُ حاضران عندَ الميرزا رحمه الله، لما تصدّى لمسألة التّبغ، ولما تغيّرت المسألةُ من عمليّة تدخين عاديّةٍ عند هذا وذاك من الأفراد، إلى مسألةٍ عالميّة دوليَة غايةٍ في الأهميّةِ، بحيثُ تكون أداةً بيد بريطانيا ـ وهي الدولة العظمى آنذاك ـ للنفوذِ إلى بلادِ المسلمين والتسلّط على رقابهم وقراراتِهم ومواقفِهم، بحيث تؤدّي بالتبع إلى التأثيرِ على جميع جزئيّات حياتهم وثقافتهم وعقائدهم.

ثانياً: الوعيُ والبصيرةُ والجانبُ الاقتصاديُّ عند السيّد الشهيد ﭬ

لا يخفى تـأثيرُ الزّمـان والمَكـان فـي عمليّـة الاسـتنباط، ومـا تلقيـه التطوراتُ التي يمرُّ بها المجتمعُ في النواحي المختلفة من تأثيراتٍ فاعلـةٍ تغيّـرُ مـن نمـطِ حياتِـه، وتجعلُـه فـي بحـرٍ مـن المسـائلِ المسـتحدَثة المستجدّة.

وقد تعرّض السيّد الشهيد الصّدر ﭬ في مجال الإقتصاد إلى فكرةٍ تعدُّ الغاية في الوعيِ والبصيرةِ، وإليكَ توضيحاً عامّاً لها:

يُعدُّ تدخُّلُ الدولة في الحَياةِ الاقتصاديّة من المبادىء المهمّة في الإقتصاد الإسلاميّ، التي تمنحُه القوّةَ والقدرةَ على الإستيعابِ

والشمول.[١]

ولا يَقتصرُ تدخُّلُ الدولة على مجرَّدِ تطبيقِ الأحكامِ الثابتةِ في الشريعةِ، بل يمتدُّ إلى ملءِ منطقةِ الفراغِ من التّشريعِ؛ فهي تحرصُ من ناحيةٍ على تطبيقِ العناصرِ الثابتةِ من التّشريعِ، كالمنعِ من الرّبا مثلاً، وتضعُ ــ من ناحيةٍ أخرى ــ العناصرَ المتحرّكة وفقاً للظروف.

ويرى الإسلامُ أنَّ علاقاتِ الإنسانِ بالطبيعةِ أو الثروةِ تتطوَّرُ عَبرَ الزّمن، وكلَّما تطوَّرَت علاقاتُه بالطبيعة، إزدادَ سيطرةً عليها، وقوّةً في وسائلِه وأساليبه، ولهذا، لابُدَّ أن تواكبَه الشريعةُ، وتتحرَّك معه.

وعلى هذا الأساس، المبدأ التشريعيُّ القائلُ مثلاً: إنّ مَن عملَ في أرض، وأنفقَ عليها جُهداً، حتّى أحياها، فهو أحقُّ بها من غيره، يعتبرُ في نظر الإسلامِ عادلاً؛ لأنَّ من الظلم أن يساوى بين العاملِ الذي أنفقَ على الأرضِ جهدَه، وبينَ غيرِه ممّن لم يعمل فيها شيئاً.

ولكنَّ هذا المبدأَ ــ بتطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة ونموّها ــ يصبحُ من الممكن استغلالُه؛ ففي عصرٍ كان يقوم إحياءُ الأرضِ فيه على الأساليبِ القديمةِ، لم يكن يتاحُ للفرد أن يباشرَ عمليّاتِ الإحياء إلّا في مساحاتٍ صغيرةٍ، وأمّا بعدَ أن تنموَ قدرةُ الإنسان، وتتوفَّرَ لديه وسائلُ السيطرة على الطبيعة، فيصبحُ بإمكان أفرادٍ قلائلَ ممّن تؤاتيهم الفرصة، أن يُحيوا مساحةً هائلةً من الأرضِ باستخدامِ الآلاتِ الضخمة، ويسيطروا عليها، الأمرُ الذي يزعزعُ العدالةَ الإجتماعيّةَ ومصالحَ الجَماعة، ما لا

---

(١)لمزيد الاطّلاع على شرعيّة تدخّل الدّولة في مجال الإقتصاد، وطبيعته، ومجاله، ومقداره في كتب أهل السنة، أنظر: الحصريّ، أحمد، السياسة الإقتصاديّة والنظم الماليّة في الفقه الإسلاميّ، ص ٣٦٨ـ ٣٨٥.

يسمح به الإسلام.[١]

إنَّ الفكرةَ المتقدّمةَ تعبِّرُ عن نظرٍ ثاقبٍ بعيدِ المَدى، وعن تفكيرٍ نافذٍ، وعن بصيرةٍ ووعيٍ منقطعَي النّظير، ولولاً ذلك، لأفتى الفقيهُ بأنَّ الإحياءَ من المُملِّكات، وما دام الإنسانُ قد أحيى الأرضَ ـ ولو كان ذلك بالآلات ـ فهي ملكُه، ما سيؤدّي إلى حرمانِ الكثيرِ من المُسلمين من تلك الثروة.

ثالثاً: فتوى الجِهاد الكفائيّ عندَ المَرجِعِ الأعلى السّيِستانيّ (دام ظله)

وأما النموذج الثالث في المقام، فهو ما لو لم يكن، لما كان لنا اليوم وجودٌ في العراق أو في غيره، هو الفتوى المباركة التي أصدرها مرجع المسلمين، آية الله العظمى، السيد السيستانيّ (دام ظله الوارف)؛ بوجوب الجهادِ الكفائيٍّ على المستطيعين لمواجهة خطر داعش الإرهابيّة، وحمايةِ المقدَّسات، والدفاعِ عن الأرضِ والعرضِ والمَذهب، بل عن الإنسانيّة جمعاء، كما هو واضح؛ بعد ثبوت خطرِ داعشَ علىَ الإنسانيّة وكلّ ما هو إنسانيّ.

إن هذه الفتوى المباركة تمثّل قمَّة الوعيِ والبصيرةِ في مرجعِنا المفدّى السيّدِ السيستانيّ (دام ظله)؛ إذ شخَّص ببصيرتِه ووعيه ما تمثُّله حركةُ داعشَ المشؤومة على الإنسانيّة، فلم يتأخَّر أبدا عن إصدار الفتوى المصيريّة المباركة، التي هبَّ جميعُ المُخلصين لتلبيتِها، وتطبيقِها، فدُحر ذلك الخطرُ بحمد الله ووعيِ المرجعيّة الرّشيدة وسواعِد المخلصين.

---

(١)أنظر: الصدر، محمّد باقر، إقتصادنا، ص ٧٢١ـ ٧٢٨. ولمراجعة الفكرة في كتب أهل السنة، أنظر: زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص٦٧ـ ٦٨.

هناك من نماذج الوعي والبصيرة الكثير الكثير بدرت ـ ولا تزال تبدر ـ من مرجعنا الأعلى المفدّى، سماحةِ السيّد السيستانيّ (حفظه الله)، وها هي خطبُ الجُمعة مللوّةً بتلك المَواقفِ التي تَفيضُ بالوَعيِ والبَصيرة، ولا نزالُ نتذكَّر مسألةَ الإصرارِ على كتابةِ الدّستور في العِراق والمُشاركة في الإنتخاباتِ، بدون أيِّ خوفٍ ولا وَجَل من قوّات الاحتلال وسطوته، إلى غيرِ ذلك من المَوارد الكَثيرة.

الشّرطُ السّادس

علمُ التّاريخ

أوَّلاً: التاريخُ العامّ (الإسلاميّ وغير الإسلاميّ)

ثانياً: التاريخُ الخاصّ (تاريخُ العُلوم ذات الصّلة)

المطلبُ الأوَّل

التعريفُ بعِلمِ التّاريخ وأهميّته

أوَّلاً: التعريفُ بعِلمِ التّاريخ

التاريخُ في اللغة هو: الإعلامُ بالوَقت، يقال: «أرَّختُ الكتابَ»، أي: بيّنتُ وقتَ كِتابتِه، فالتاريخ: تعريفٌ للوقت، يقال: «أرّختُ»، و«ورَّختُ».[1]

وأمّا في الإصطلاح، فيشيرُ تعريفُ التاريخ إلى: الوقتِ الذي تُضبطُ به الأحوالُ والوقائعُ المُرتبطةُ بالإنسان.[2]

وكذا لمفهوم التاريخ دلالة فلسفيّةٌ تشيرُ إلى مسيرةِ العُمران الاجتماعيّ البشري.

وكلُّ معرفة تاريخيّة ليست مجرَّد سردٍ لأخبارِ الأيّام والدّول، بل هي نظرٌ عقليٌّ في أحوالِ الماضين، وتعليلٌ لحدوثِها، وسبرُها بمعيارِ العَقل والحِكمة.

يعرِّف إبنُ خلدون بالتاريخِ وفضلِه، فيقول: «فنٌّ غزيرُ المَذهب، جمُّ الفوائِد، شريفُ الغاية؛ إذ هو يوقفُنا على أحوالِ الماضين من الأمم في أخلاقِهم، والأنبياءِ في سيرِهم، والملوكِ في دولِهم وسياساتِهم؛ حتّى تتمَّ

---

(١)الجوهريّ، إسماعيل بن حماد، الصّحاح تاج اللغة، ج١، ص ٢٠٠.

(٢)السخاويّ، شمس الدين، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ التاريخ، ص ٦-٧.

فائدةُ الاقتداء في ذلكَ لمَن يرومُه في أحوال الدين والدّنيا، فهو محتاجٌ إلى مآخذَ متعدّدة، ومعارفَ متنوّعة، وحسنِ نظرٍ وتثبُّتٍ يُفضيان بصاحِبهما إلى الحقّ، وينكُبان بهما عن المذلّاتِ والمَغالِط؛ لأنَّ الأخبارَ إذا اعتمد فيها على مجرَّدِ النّقلِ، ولم تحكَّم فيها أصولُ العادةِ وقواعدِ السياسةِ وطبيعةِ العمرانِ والأحوالِ في الاجتماعِ الإنسانيّ، ولا قيسَ الغائبُ منها بالشاهد، والحاضرُ بالذاهبِ، فربّما لم يؤمَن فيها من العُثور ومزلّة القدم والحيدِ عن جادَّةِ الصّدق.

وكثيراً ما وَقع للمؤرِّخين والمفسِّرين وأئمّة النقلِ من المَغالِط في الحكاياتِ والوقائعِ؛ لاعتمادِهم فيها على مجرَّدِ النَّقل غثّاً أو سميناً، ولم يعرِضوها على أصولِها، ولا قاسوها بأشباهِها، ولا قاسوها بمِعيارِ الحِكمةِ والوقوفِ على طبائعِ الكائناتِ، وتحكيمِ النّظرِ والبصيرةِ في الأَخبار، فضلّوا عن الحَقّ، وتاهوا في بيداء الوهمِ والغَلَطِ، فلابدّ من ردّها إلى الأصول، وعرضها على القَواعِد». [١]

ولا تتحدَّد دلالةُ التاريخ في سردِ حوادثِ الماضي ووصفِه بهدف إعادة كتابةِ الماضي الإنسانيّ، بل هو معرفةٌ علميّةٌ ينشئُها المؤرّخ عن ذلك الماضي، مستندا إلى منهجٍ علميٍّ صارم ودقيق.

ثانياً: أهميَّةُ التاريخِ والمُطالَعاتِ التاريخيّة

من خلال ما تقدّمَ مِن تعريفٍ للتاريخِ ومستوياتِه، يتَّضحُ أنَّ الإنسانَ لا يستطيعُ أن يفهمَ نفسَه وحاضرَه دون أن يفهمَ الماضي، فمعرفةُ الماضي تُكسبُه خبرةَ السّنينَ الطويلةِ، والتأمّلُ في الماضي يبعدُ الإنسانَ عن ذاتِه، فيرى ما لا يراهُ في نفسِه بسهولةٍ من مَزايا الغيرِ وأخطائِه، الأمرُ

---

(١)إبن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، ص. ٩ـ ١٠.

الذي يؤدّي بالتّبع إلى جعله أقدرَ على فهمِ نفسِه، و أقدرَ على حُسنِ التصرُّف في الحاضِرِ والمُستقبل، بعد أنَ يأخذَ الخِبرةَ والعِظةَ من الماضي وما وقعَ فيه من أحداث.

إنّ ماضي الشعوب وماضي الإنسانِ حافلان بشتّى الصّور والمواقف، وكلها مفيد له في أدواره كلِّها، سواءٌ أكانت عهودَ المجدِ والقوّةِ والرفاهيةِ، أم عهودَ الكوارثِ والآلامِ والمِحَن، والشعوبُ التي لا تعرفُ لها ماضياً محدّداً مدروساً بقدر المستطاع، لا تعدُّ من شعوب الأرض المتحضّرة.

وعلى ذلك، نجدُ أنّه لا غنى للإنسان عن دراسةِ ماضيه؛ باعتباره كائناً اجتماعيّاً، فينبغي عليه أن يعرفَ تاريخَ تطوُّره، وتاريخَ أعمالِه وآثارِه؛ ليدركَ من هو حقّاً، وإلى من ينتمي.

وكلُّ ما تقدّم ـ كما نَرى ـ يساعدُ الفقيهَ على تحصيلِ الوعيِ والبصيرةِ، وهو الشّرطُ الذي تقدَّم في البحث السابق، بما لذلك الشرط من أهميّةٍ قد تقدّمت ضمنَ الرّكيزةِ الفكريّةِ التي أسميناها بالرّكيزة التاريخيّة للوعي والبَصيرةِ، لا سيّما ما يرتبطُ بالتاريخِ الإسلاميِّ، أعني: التاريخَ الذي يبدأ بالرسالة النبويّة الشريفةِ إلى عصرِنا هذا؛ فإنّ فيه من العِبَرِ والتَّجارب والأحداثِ التعليميّة ما يُثري الثَروةَ الفكريّةَ للفقيه، ويوسّعُ أفقَ تفكَيره، بحيث يجعلُه أقدرَ على الإستفادةِ من آليّاتِ الاستنباطِ، وفهمِ الوقائعِ المُختلفة وتَشخيصِ جُذورها وامتداداتِها ونتائجها.

تتفاوتُ الدراساتُ التاريخيّةُ عمقاً وأصالةً وقيمةً بقدر ما يلتزم الباحثُ به من أساسيّاتِ وفنونِ البحثِ التاريخيّ، من قبيلِ الإلتزامِ بمراحلِ البحثِ التاريخيِّ من جهةٍ، وبمنهجٍ علميٍّ دقيقٍ من جهةٍ ثانيةٍ،

ومن صفاتٍ شخصيّةٍ يتَّصفُ بها الباحثُ ثالثةً.

وكذا هناك مسألةُ استقبالُ البحثِ من غيرِ تعصُّب، ومن غيرِ محاولـةِ استغلال النصوصِ بأيّةِ وسيلةٍ كانت في إثباتِ آراء أو فروضٍ قد بَدأَ بها ذلكَ الباحثُ من عنده، فيلزم ـ إذاً ـ أن يجمعَ المؤرّخُ التـاريخيُّ البـارعُ بين روحِ العالِمِ وموضوعيّتِه، وبين روحِ الفنّانِ وذاتيّته.

جاء في الخطبة (٣١) من خطب نهج البلاغةِ، في وصيّة الإمام عليٍّ لولدِه الإمامِ الحَسنِ المجتَبى (عليهما السلام)، بعد عودته من صفّين:

«فَإنّي أُوصِيكَ بتَقْوَى اللَّه ـ أَيْ بُنَيٍّ ـ ولُزُومِ أَمْره، وعِمَارَةِ قَلْبكَ بذِكْرِه، والِاعْتِصَامِ بحَبْلِه، وأَيُّ سَبَب أَوْثَقُ مِنْ سَبَب بَيْنَكَ وبَيْنَ اللَّه، إنْ أَنْتَ أَخَذْتَ به، أَحْيِ قَلْبَكَ بالْمَوْعِظَةِ، وأَمِتْه بالزَّهَادَةِ، وقَوِّه بالْيَقِينِ، ونَوِّرْه بالْحِكْمَةِ، وذَلِّلْه بذِكْرِ الْمَوْتِ، وقَرِّرْه بالْفَنَاءِ، وبَصِّرْه فَجَائِعَ الدُّنْيَا، وحَذِّرْه صَوْلَةَ الدَّهْر، وفُحْشَ تَقَلُّب اللَّيَالِي والأَيَّام، واعْرِضْ عَلَيْه أَخْبَارَ الْمَاضِينَ، وذَكِّرْه بمَا أَصَابَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ مِنَ الأَوَّلِينَ، وسِرْ فِي دِيَارهِمْ وآثَارهِمْ، فَانْظُرْ فِيمَا فَعَلُوا، وعَمَّا انْتَقَلُوا، وأَيْنَ حَلُّوا ونَزَلُوا؛ فَإنَّكَ تَجدُهُمْ قَدِ انْتَقَلُوا عَنِ الأَحِبَّةِ، وحَلُّوا دِيَارَ الْغُرْبَةِ، وكَأَنَّكَ عَنْ قَلِيلٍ قَدْ صِرْتَ كَأَحَدِهِمْ، فَأَصْلِحْ مَثْوَاكَ، ولَا تَبعْ آخِرَتَكَ بدُنْيَاكَ».[١]

المَطلبُ الثاني

مَعرفةُ تاريخِ العلُوم

أوَّلاً: التَّعريفُ بتاريخِ العلُوم

يُعدُّ تاريخُ العُلوم واحداً من أهمِّ فروعِ الدّراساتِ التاريخيّة؛ إذ يتناولُ الباحثُ التاريخيُّ العلومَ المُختلفةَ وما مرّت به تطوُّراتٍ مختلفةٍ، فيبحـث

(١)الشريف الرضيّ، محمّد بن الحسين، نهج البلاغة (المختار من كلام الإمام عليّ بن أبي طالب في الخُطب والمَواعظ والحِكَم وغيرها)، الخطبة ٣١، ص٣٩٢.

في الظواهر العلميَّة والنظريّات الفكريّة المختلفة، فيدرسُ كيفيّة نشوئِها، وتطوُّرها، وازدهارها، وحتّى أفولها فيما لو كانت قد أَفلَت.

ومن جُملة المَباحثِ التاريخيّةِ المهمّةِ، التي لا يُمكن لأيٍّ فقيهٍ الاستغناءُ عنها، هو مطالعةُ تاريخِ العلومِ ذات العلاقةِ بعمليّة الاستنباط وشروطِها، كتاريخِ الفقهِ ومدارسِه، وتاريخِ علمِ الأصول، وعلمِ المَنطقِ، والرّجالِ، والدرايةِ، وغيرها من العلوم المهمّة في عمليّة الاستنباط.

ومن جملة أهمِّ تلكَ المَباحثِ ما يرجعُ إلى تاريخِ الفقهِ ومدارسِه، وتاريخِ علمِ الأصول ومدارسِه؛ فإنَّ الفقهَ (بمعنى: عمليّة الاستنباط)، وكذا علم الأصول وغيرها من العلوم ـ شأنها شأن العلومِ الأُخرى ـ قد مرَّ بالكثيرِ من المَقاطعِ والعصورِ، تكوَّنت خلالَ ذلكَ مدارسُ متنوّعةٌ مختلفة له.

ونرى خلال اللبحث التاريخيِّ النظريّاتِ الفقهيّةَ والأصوليّةَ وغيرها وهي تولدُ وتنضجُ وتتغيّر وتأفلُ أحياناً كثيرةً؛ باختلاف المدارس ومبانيها على مرّ العصور، فالتغيُّر سنّةُ الحياةِ التي لابُدَّ أن تجريَ في جميعِ المجالاتِ، لا سيّما في مجالِ العلمِ، فإنَّ العلمَ لا يقبلُ التطوُّرَ والنضوجَ إلّا بالبحثِ والتحقيقِ، الذي يحتاجُ إلى الزمانِ وتعاقبِ العُقول والمدارس.

إنَّ من الواضح لدى المعنيّين بكلّ علم ضرورةَ دراسةِ تاريخِ نشوئِه وارتقائِه ومراحلِ تكاملِه وتطوّره. وعلم الفقه والأصول وغيرها من العلوم ذات العلاقة بعمليّة الاستنباط، ليس بدعاً من العلوم، بعد أن كان له تأسيسٌ ونشوءٌ وارتقاء.

ثانياً: أهميّة الإطّلاع على تاريخ العلُوم

إنّ دراسةَ تاريخِ العِلمِ ـ أيّ علم كان ـ والإلمامَ بها، لا تعدّ اليومَ تَرَفاً

علميّاً للباحث والمحقّق؛ وذلكَ لأنّها ذاتُ نتائجَ إيجابيّةٍ مباشرةٍ للـدارسِ لها، من حيث تمكينهِ من المادّة العلميَّة، وإعطائِه قدراً أكبرَ من الإحاطـةَ بملابساتِها، وظروفِ تطوّرها، وتكاملِها، فيكونُ متضلّعاً بمعرفةِ أسـرارِها وكوامنها وإتّجاهاتِ المُساهمين في تكوينها تأسيساً وتطويراً بل وحتـى انحطاطَا وأُفولا وانمحاء، ويكونُ قادراً على التقويم الواقعي بعد إحاطتـه وإلمامهِ بالملابساتِ والظروفِ التي رافقت توفيرَ هذه المادّة العلميَّة طيلة قرونٍ متتاليةٍ من العمل العلميّ الدؤوب. [1]

وكذا لا يخفى أهميّةُ مطالعةِ التاريخِ بصورةٍ عامّةٍ وتاريخِ الفقهِ بصورةٍ خاصّةٍ في انتخابِ المَنهَجِ المناسب، بعدَ تأثيرِ ذلكَ على سَعَةِ وعيِ الفقيهِ وتبصُّرهِ وتوسيعِ مداركِه، ولا كَلامَ في أهميَّةِ المنهجِ في الدراساتِ والأبحاثِ العلميَّة بشتّى أنواعِها ومجالاتِها؛ فإنَّ التقدُّم في البحث العلميِّ ـ كما تقدّم في شرط المَنهَجِ ـ رهنٌ بالمنهجِ والطريقةِ؛ فإنْ غابَ المنهجُ، خضعَ البحثُ للعشوائيّة، وأضحت المعرفةُ غيرَ عمليّة. [2]

ما سبقَ من المطالبِ والحقائق، لا يدعُ أيَّ مجال للشكِّ في أهميّة الإطّلاعِ على تطوّر الفقهِ وغيره من العلومِ ذاتِ الصّلةِ وتاريخِها، فهناك ما لا يحصى من البَركاتِ والضَّروراتِ لذلك، ولكنّنا نُجملُ ذلك بالإشارة إلى أهمّ تلك الأمور:

١ ـ إكتشافُ جذورِ النظريّاتِ وأسسِها، فيكونُ الفقيه أقدرَ على فهم أصلِ النظريّة، ونقاطِ القوّةِ والضعفِ فيها، وكيفيّةِ تطويرِها، وطريق التخلّص من الضّعف الذي عانته سابقا على مرِّ العصور.

---

(١)أنظر: جوادي آملي، عبد الله، مراحل تطوّر الاجتهاد في الفقه الإماميّ، ج١، ص١٧١-١٧٢.

(٢)محمّد، محمّد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلميّ، ص١٣.

٢ـ إكتشافُ أسبابِ الانحلأرافاتِ الجذريّة التي تبتلي بها النظريّات الفقهيّة وغيرها عادةً، ومحاولةُ التخلُّص منها؛ بالاستفادة من الخبرات التي يستفيدُها الفقيهُ من مطالعةِ التاريخِ بصورة عامّةٍ، وتاريخِ الفقهِ بصورة خاصّة.

٣ ـ إكتشافُ نظريّاتٍ جديدةٍ مفيدةٍ عن طريقِ الإستفادةِ من جذور النظريّاتِ المختلفةِ ونتاجاتِ الفقهاءِ والمتخصّصين على طول التاريخ.

٤ـ الاستفادةُ من التاريخِ والتجاربِ العلميَّة في مجال التربية والتّعليم، فيدخل ذلك في مناهج التعليمِ وإعدادِ الفقهاء بجُهدٍ أقلّ ووقتٍ أقصر.

ثالثاً: تاريخُ الفقهِ والأصولِ وبعض عناصر عمليّة الاستنباط

علاوة على ما تقدَّمَ، فإنَّه يمكن أن ينعكس الاهتمامُ بالتاريخ على شكلِ عنوانٍ آخرَ غيرِ هذا العنوانِ من العناوين الأخرى، التي قد تكون مشتركةً بينَ المدرسَتين، من قبيلِ السيرةِ المتشرّعيّة والإرتكازات المتشرعيّة مثلاً، وكذا السيرةُ العقلائيّةُ التي تحتاجُ إلى إمضاء المعصومِ، الذي يُكتَشَفُ بعدم إحرازِ ردعِه، وهو ما يتأثَّرُ كثيراً بتاريخِ الفقهِ والمباني التي يبني عليها الفقيهُ في استنباطاته، فهي ممّا لا يمكنُ الوصولُ إليه ـ على أهمّيّتها ـ إلّا بمراجعةِ تاريخِ الفقهِ والفقهاءِ كما هو واضح.

إنَّ معظمَ المدارسِ السنيّة قد أخَذَت العلمَ بالإجمَاعِ ومواضِعِه شرطاً في الاجتهاد، وكذا بالنسبة إلى المدرسة الإماميّة؛ لوضوحِ أهميّة الإجماعِ فيها، واعتبارِهِ دليلاً من الأدلّة الأربعةِ، ومن الواضح أنَّ هذا الشرطَ لا يمكن تحقُّقه بدون الإلمامِ بالتاريخ والمدارسِ الفقهيّة على طولِه.

فينبغي أن تتميَّزَ عندَ المُجتهد مواقعُ الإجماعِ، حتّى لا يفتيَ بخلافِها، كما يلزمه معرفةُ النصوص، حتّى لا يفتي بخلافِها. (١)

---

(١)أنظر: الآمدي، علي بن علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤،

قال الغزاليُّ في المستصفى: «والتحقيق في هذا الأصل: أنّه لا يلزمه أن يحفظ جميعَ مواقعِ الإجماع والخِلاف، بل كلّ مسألةٍ يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أنَّ فتواه ليس مخالِفا للإجماع، إمّا بأن يعلم أنَّه موافقٌ مذهبٍ من مذاهبِ العُلماء أيّهم كان، أو يعلم أنَّ هذه واقعةٌ متولّدةٌ في العَصرٍ لم يكن أهلُ الإجماع فيها خوض، فهذا القدر فيه كفاية»[1].

قال عبد الوهاب خلاف في كتابه المعروف «مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه»: «يجب على من يستأهلُ للإجتهاد أن يكون على علم بمذاهِبِ المجتهدين السابقين؛ حتّى يعرف ما أجمعوا عليه، وما اختلفوا فيه، ووجهات نظرهم في ما اختلفوا فيه. . .»[2].

وعلى الرغم من أنّ الفقهاء ـ ومنهم البهبهانيُّ والنراقيُّ اللذان تكلَّما عن شُروطِ الاجتهاد ـ لم يذكروا الإلمامَ بتاريخِ الفقهِ كشرطٍ للإجتهاد، ولكن، بما تقدّم تبيّن إلى حدٍّ كبير ضرورتُه ودورُه في الاجتهاد؛ وثمراتُه ونتائجُه في الفقهِ والاستنباط؛ فإنَّ الكثير من المواقفِ الفنيّةِ الصّحيحَة في المسائلِ الفقهيّةِ والأصوليَةِ وغيرها، تتوقَّفُ على مراجعةِ تاريخِ المَسألة وأحوالِها في المَراحِلِ التاريخيّة المختلفة كما هو واضح.

ص١٦٤. السبكي، عبد الوهاب بن علي تاج الدين، جمع الجوامع في أصول الفقه، ج٢، ص٤٠١. البيضاوي، عبد الله بن عمر، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج٣، ص٢٠٠. ومن الكتب المعاصرة التي تحدثت حول الموضوع: العمري، نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه، ص٩٣. القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ٣٥ـ ٣٩.

(١)الغزالي، محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، ج٢، ص ٣٥١.

(٢)خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصَّ فيه، ص١٦.

الشّرطُ السابع

الإحاطةُ بالنظريّاتِ العلميّة القَديمة والحَديثة

(الفقهُ المُقارن)

المَطلبُ الأوَّل

التعريفُ بالشّرط

ممّا لا شكَّ فيه أنّ الموقفَ ـ سلباً أو إيجاباً ـ من أيّةِ نظريّةٍ من النظريّاتِ، إنّما هو فرعُ فهمِ النظريّةِ بصورةٍ كاملةٍ، والوقوفِ على تلكَ النظريّةِ من حيثُ الأسُس والمقوّمات والأجزاء والعناصر المكوِّنة لتلك العناصر.

بل يتعدّى الأمرُ الموقفَ السلبيَّ أو الايجابيَّ من نظريّة مّا إلى اتّخاذ موقفٍ جديدٍ من المسألةِ محلِّ البحثِ بعيدٍ عن النظريّةِ المطروحةِ فيه، وإن كان ذلك الرأيُ من المُمكن أن يكونَ مستفاداً من نظريّاتٍ متعدّدةٍ مطروحةٍ في مجال البحث.

ومن الواضح أنَّ الهدفَ المتقدّم أمرٌ مستحيلٌ بدون الرّجوعِ إلى تلك النظريّة والإطّلاع على ما ورد فيها من آراءٍ تتدخّل دخالةً مهمّةً في الوصول إلى الهدف المنشود.

ممّا تقدَّمَ، ينفتحُ البابُ على مصراعَيه أمامَ ما نحنُ فيه من شرط الإطّلاعِ على النظريّاتِ المختلفةِ المطروحةِ في المسألةِ ذاتِ العلاقةِ بالبَحث، بلا اختصاصٍ لذلك بعلمِ الفقهِ أو الأصول، بل الأمرُ جارٍ مهمٌّ في جميعِ العلومِ ذاتِ الصّلةِ بعمليّة الاستنباط، من قبيل علمِ المَنطقِ، وعلمِ الرجال، والدرايةِ، بل وحتّى العربيّة وغيرِها من الشروط.

ولَمّا كانَ الكلامُ عن هذا الشرطِ ودخالتِه وتأثيره في عمليّة الاستنباط في جميعِ تلك العلومِ ممّا لا يمكنُ في هذا الكتاب، فإنّنا سوف نقتصر على أهمِّ مجالٍ من مجالاتِ تلك العلومِ، ألا وهو علمُ الفقه المُقارن.

المَطلبُ الثاني

التعريفُ بالفقهِ المقُارن

أوَّلاً: المرُاد بالفقهِ المقُارَن وعلمِ الخلِاف

ولا بأس بأن نعرِّفَ بالفقهِ المُقارنِ وبفوائدِه، فنقول[1]:

يُطلقُ الفقهُ المُقارن ـ أوَّلاً ـ ويرادُ به: جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهية على صعيد واحد دون إجراء موازنة بينها.

ويطلق ـ ثانياً ـ على: جمعِ الآراء الفقهيّة المختلفة، وتقييمِها، والموازنةِ بينها، بالتماسِ أدلَّتِها، وترجيحِ بَعضِها على بعض. وهو بهذا المعنى أقربُ إلى ما كانَ يسمّيهِ الباحثونَ من القُدامى بعلمِ الخِلافِ أو علم الخلافيّاتِ، كما يتّضحُ ذلكَ من تعريفِهم له.

وقد عُرِّف علمُ الخِلاف بأنّه: «علمٌ يُقتدر به على حِفظِ الأحكامِ الفرعيّة المختلفة في ما بين الأئمّةِ أو هدمِها؛ بتقريرِ الحججِ الشرعيّة وقوادحِ الأدلّة». [2]

والخَلافيُّ هو: «إمّا مجيبٌ يحفظُ وضعاً شرعيّاً، أو سائلٌ يهدمُ ذلك». [3]

وجهاتُ الإلتقاء بينَهما، إنّما هي في عرضِ آراء الفُقهاءِ والمُوازنةِ بينها، وإن كانا يفترقانِ في قربهما من الموضوعيّة في البَحث وبعَدِهِما عنها.

فالخلافيُّ ـ كما يوحي به قولُهم في تعريفه: «إمّا مجيبٌ يحفظ وضعاً شرعيّاً أو سائلٌ يهدمُ ذلك» ـ يَفترضُ آراءُ مسبقةً يرادُ له تقريرُها وتعزيزُها وهدمُ ما عَداها، فوظيفتُه وظيفةُ جدليٍّ لايهمُّه الواقعُ بقدر ما يهمُّه انتصارُه في مقام المُجادلة والخُصومة، أو وظيفةُ محامٍ يضعُ نفسَه

---

(١)أنظر: الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المُقارن، ص٩ وما بعدها.

(٢)المحلّاوي، محمّد عبد الرحمن، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص١٠.

(٣)المصدر السابق.

طرفاً في الدعوى للدفاع عمَّن يتوكَّلُ عنه، ولايهمُّه بعد ذلك أن يكون موكِّلُه قريباً من الواقع أو بعيداً عنه.

بينما يأخذُ المُقارنُ وظيفةَ الحاكمِ، الذي يعتبرُ نفسَه مسؤولاً عن فحصِ جميعِ الوَثائقِ، وتقييمِها، والتماسِ أقربِها للواقِعِ؛ تمهيداً لإصدار حُكمه، ولايهمّه أن يلتقيَ ما ينتهي إليه مع ما لديه من مُسبَقات وفروض فقهيّة أو غيرها، وربّما عمدَ إلى تصحيحِ آرائِه السابقةِ على ضوءِ ما ينتهي إليه. [1]

ثانياً: فوائدُ الفقهِ المُقارن

قال النبي ﷺ: «أعلمُ الناسِ، من جمعَ علمَ الناسِ إلى عِلمِه». [2]

وقد نقلَ أهلُ السنّة الكثيرَ من الأحاديثِ والأقوالِ في أهميّةِ هذا الشرط، فقد نقلوا عنه ﷺ في حديثِ ابنِ مسعودٍ أنّه قال: «يا عبدَ الله بنِ مسعود، قلت: لبّيكَ يا رسولَ الله، قال: أتدري أيُّ الناس أعلمُ؟ قلت: الله ورسولُه أعلمُ. قال: أعلمُ الناس، أبصرُهم بالحقِّ إذا اختلفَ الناسُ، وإن كانَ مقصِّراً في العَمَل». [3]

وعن قتادةَ قالَ: «مَنْ لمْ يعرف الإختلافَ، لم يشمّ أنفُه الفقهَ»، وعن الرازي: «مَنْ لَمْ يعرف اختلافَ القِراءَة، فليسَ بقارِئ، ومن لم يعرف اختلافَ الفُقهاء، فليسَ بفقيه». [4]

وهناك فوائدُ كثيرةٌ متعدّدةٌ للفقهِ المُقارن، إتّضح الكثيرُ منها من خلال ما تقدّم من تعريفِه، وأسُسِهِ التي يقومُ عليها، وكذا من خلالِ بعضِ ما

---

(١)أنظر: الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص٩ وما بعدها.

(٢)الطبرسيّ، على بن حسن بن فضل، مشكاة الأنوار في غُرر الأخبار، ص١٠٦.

(٣)الطبريّ، محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آيِ القرآن، ج٢، ص٥٣.

(٤)نقله الشاطبيُّ في الموافقات، ج٤، ص١٦١.

تقدّم من شُروط؛ فإنَّ الإطّلاع على الفقهِ المُقارن يُكسبُ الإنسانَ الـوعيَ والبصيرةَ، وسعةَ الأُفق، وبُعـدَ الـرأي، ودقّـةَ النَّظَـر؛ بَعـدَ الاسـتفادةِ مـن خِبراتِ الآخرين وتجاربهم، لا في حقلِ النظريّاتِ العلميّـة فقـط، وإنّمـا حتّى في ما يرجعُ إلى تَطوير الدراساتِ الفقهيّة والأصـوليّة وغيرهـا مـن حقول الدراسـاتِ ذاتِ الصّـلَةِ بتربيـةِ المُجتهـد، والاسـتفادةِ مـن نتـائجِ التلاقحِ الفكريِّ في أوسعِ نطاقٍ لتحقيق هذا الهدف.

هذا علاوةً على إشاعةِ الـروحِ الموضـوعيّة بـين البـاحثين، ومحاولـةِ القضاء على مختلفِ النَّزَعاتِ العاطفيّة، وإبعادِهـا عـن مجـالاتِ البحـث العلميِّ، ما يعودُ بالأثرِ الفاعلِ على تفكيرِ المُجتهد، وإبعـادِه عـن حقـولِ الشَّحنِ الطائفيِّ البغيظ.

وقد ذُكر لهذا الشرط عند أهل السنّة فوائدُ، منها:

١ـ إنّه من الأدواتِ الهامّةِ للإطّـلاع علـى وُجهـات النظـرِ المُختلفـة، وعلى استنباطاتِ المُجتهدين الآخرين، وهذا العلمُ يـدلُّ المُجتهـد علـى المناهجِ المتَّبَعة في الاجتهاد، والطريقةِ المعتادةِ لاسـتنباطِ الأحكـامِ مـن مظانّها، ويفتحُ أمامَه آفاقاً أخرى للتفكيرِ والبحثِ العلميِّ المنهجيّ.

٢ـ أنّ المجتهد حينما يعرفُ مواضعَ الخِلافِ ومواضعَ الإجماعِ، فإنّه لا يجتهدُ في أمرٍ مجمعٍ على حُكمه، ولا يدّعي الإجماع في أمر مُختلف فيه.

«والتّحقيقُ: أنَّ معرفةَ المَذاهب ودراسةَ أحكامِ الفقهِ مربوطةٌ بأصـولِها، ممّا يخطو بالعالَم في سبيلِ الاجتهاد خُطواتٍ سريعةٍ، لولا دراسـةِ الفقـهِ على هذا الوجهِ، لأنفقَ في بلوغِها مجهـوداً كبيـراً، وزمنـاً طـويلاً. . . ثـمّ يأمنُ العثارَ والخطأَ في الفتوى أكثرَ ممّا إذا لم يدرس أقـوالَ الأئمّـة مـن قَبلِه»[1].

---

(١) الخضر حسين، محمّد، الشريعة الإسلاميّة، ص١١.

الشّرطُ الثامن

الإحاطةُ بمَقاصدِ الشَّريعَة

بعدَ أن انتهَينا ـ بحمدِ الله ومنّه ـ من الكلامِ في الشّرطِ السابعِ من الشُّروط الراجعةِ إلى جهةِ الدّلالة، وهو شرطُ الإحاطة بالنظريات العلميَّة المختلفة، نتناولُ هنا الشّرطَ الثامنَ من هذه الشروط، وهو شرط (الإحاطة بمَقاصِدِ الشَّريعة).

ولأهمية هذا الموضوع؛ إذ كثر الكلام فيه كثيراً في الوسَطَين: الشيعيِّ والسنّيِّ من جهة، ولدخالتِه في الفقهِ من أوسعِ أبوابه؛ من حيث علاقة الموضوعِ ببحثِ الحكومةِ بين الناسِ وسياستِهم؛ إذ يدخلُ في كثيرٍ من الأحكامِ والصلاحيّاتِ التي جعلَها الشارعُ للحاكِمِ الإسلاميِّ من جهةٍ ثانيةٍ، ولبيانِ الموقفِ من هذا الشرطِ بصورةٍ منطقيّةٍ فنيّةٍ صحيحةٍ من جهةٍ ثالثةٍ، كانَ لابُدَّ من الكلام في هذا الموضوع بصورةٍ مناسبةٍ لتلك الجهاتِ، فكان لابدَّ من عقدِ البحثِ في المَطالب الآتية:

المَطلَبُ الأوَّل

كونُ الإحاطة بمقاصدِ الشريعةِ شرطاً في الاجتهاد

ذكرَ الكثيرونَ من علماءِ السنة ـ وخاصّة متأخّريهم ـ العلمَ بمقاصدِ الشريعةِ شرطاً في المُجتهَد، وكلُّهُم يستندُ في ذلك إلى ما ذكره أبو اسحاقِ الشاطبيِّ ـ وهو من مؤسّسي علمِ مقاصدِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ بما كتَبَه من كتابِ (المُوافقات) كما يأتي في تاريخ هذه النظريّة ـ من اشتراطِ ذلكَ في كتابه؛ إذ عدَّ فهمَ مقاصدِ الشريعةِ شرطاً أوّليّا للإجتهاد، بل سبباً له، بمعنى: أنّه لابُدَّ من أن يعرفَ المتصدّي للإجتهادِ تلكَ المقاصدِ على كمالِها في كلِّ مسألةٍ من مسائلِ الشّريعة، وفي كلِّ بابٍ

من أبوابها، وأنَّها مبنيّةُ على اعتبارِ مصالحِ العبادِ، وأنَّ مصالحَهم من حيث وضعِ الشّارع لها على ثَلاثِ مراتبَ: ضروريّاتٍ، وحاجياتٍ، وتَحْسينيّاتٍ، ثمّ ما هو (مكمّل) لهذه المَراتب، فقال:

«إنّما تحصلُ درجةُ الاجتهاد لمن اتَّصف بوصفَين: أحدِهما: فهم مقاصدِ الشريعةِ على كَمالها. والثاني: التمكّن من الاستنباطِ بناءً على فهمه فيها.

أمّا الأوَّل، فإنَّ الشريعة مبنيّةٌ على اعتبارِ المصالح، وهذه المصالحُ على ثلاثِ مَراتب، فإذا بلغَ الإنسانُ مبلغاً فَهِمَ عن الشارع فيه قَصدَه في كلّ مسألةٍ من مسائلِ الشريعةِ، وفي كلِّ بابٍ من أبوابها، فقد حَصلَ له وصفٌ هو السَّببَ في تنزّله منزلةَ الخليفةِ للنبيِّ ﷺ، في التعليمِ والفُتيا والحكمِ بما أراه الله.

وأمّا الثاني، فهو كالخادِمِ للأوَّلِ؛ لأنَّ استنباطَ الأحكامِ ثمرةٌ لفهم المَقاصد». [١]

وذهبَ البعضُ من المُعاصرين إلى أنَّ من لم يذكر هذا الشرطَ من الأصوليّين، فقد اعتبَرَه مفهوماً من معرفةِ القرآنِ والسنّة، فلابدّ للمُجتهد من أن يعرف جزئيّاتِهما وكليّاتِهما، ويدركَ أيضا العِلَلَ والمَصالحَ المنوطةَ بالأحكام. [٢]

---

(١)الشاطبيّ، إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج٤، ص ١٠٥ـ ١٠٦.

(٢)أنظر: العمريّ، نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه، ص٩٨.

المطلبُ الثاني

التعريفُ بمَقاصدِ الشّريعة

ولكي يكون الكلام منطقيّاً فيُتّخذَ الموقفُ من الإشتراط أو عدمِه مبنيّاً على أصول فنيّةٍ صحيحةٍ، لابُدَّ من الوقوف على المَوضوع بصورةٍ دقيقةٍ جدّاً، فتكونُ مقدّماتُه التصوّريّةُ ـ كما يعبّرون ـ واضحةً لا لبسَ فيها، الأمر الذي يقتضي الكلامَ قبلَ كلِّ شيء في التّعريف بمقاصدِ الشريعةِ، فنبيّنَ المرادَ منها لغةً واصطلاحاً، لنعرّجَ في المباحث التاليةِ على تقسيماتِها وتاريخِها وواقعِ البحثِ فيها، قبل أن نقفَ عند المَوقف الفنّيّ منها.

أوّلاً: التعريف بالمقاصد لغةً

المقاصدُ: جمعُ مَقصَد، مأخوذةٌ من قَصَدَ يَقصُدُ قصداً، وكلمة (مَقْصَد) على وزن (مَفْعَل) مصدرٌ ميميٌّ، نحو: «دَخَلَ، مَدْخَلاً»[1].

قالَ في صحاحِ اللغة:

«القصدُ: إتيانُ الشيء، ...، وقصدتُ قصدَه: نحوتُ نحوَه».[2]

ثانياً: التعريف بمقاصد الشّريعة اصطلاحاً

١. التعريفات الإصطلاحية لـ (مقاصد الشريعة) في المدرسة السنيّة

لم يذكر القدماءُ تعريفاً واضحاً لمقاصدِ الشّريعة، ولهذا، فإنَّ

---

(١)المصدر الميميُّ: إسمٌ مبدوءٌ بميمٍ زائدةٍ مفتوحةٍ لغيرِ المُفاعَلَة، للدلالةِ على مجرَّد الحَدَث.

أنظر: إميل يعقوب وميشال عاصي، المعجم المفصّل في اللغة والأدب، ج٢، ص١١٥٨.

(٢)الجوهريّ، إسماعيل، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، ص٨٦٣.

التعريفات الواردةَ في المَقام إنّما كانت مـن المتـأخّرين، فلنـذكر بعـض تلكَ التعريفاتِ؛ علّنا نقـفـُ علـى مفهـومٍ واضـحٍ؛ لـيمكن البحـثُ عنـه بوضوح ودقّة.

التعريف الأوَّل: تعريف محمَّد الطاهر بن عاشور[(١)]

يعدُّ محمَّدُ الطاهرُ بنُ عاشور من جُملة أهمّ من تكلّم عن المَقاصد وذكر تعريفها، فقال: «مقاصدُ التشريع العامّة: هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارِع في جَميع أحوالِ التشريعِ أو معظمِها، بحيثُ لا تختصُّ ملاحظتُها بالكون في نوعٍ خاصٍّ من أحكام الشريعة، فيدخلُ في هذا أوصافُ الشريعة وغاياتُها العامّة، والمعاني التي لا يخلو التشريعُ عن ملاحظتِها، ويدخلُ في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظةً في سائرِ أنواعِ الأحكام، ولكنَّها ملحوظةٌ في أنواعٍ كثيرةٍ منها»[(٢)].

التعريفُ الثاني: تعريف علّال الفاسي

وقال الفاسيُّ: «المراد بمقاصد الشريعة: الغايةُ منها، والأسرارُ التي وضَعَها الشارعُ عند كُلِّ حكمٍ من أحكامِها». [(٣)]

---

(١)رئيس المُفتين المالكيّين بتونس، وشيخُ جامع الزيتونةِ وفروعِه فيها. له مصنَّفاتٌ مطبوعةٌ، من أشهرها: «مقاصد الشريعة الإسلاميّة». أنظر: معجم الأصوليّين (محمّد مظهر)، ص٤٦٥.

(٢)إبن عاشور، محمّد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج٣، ص١٦٥.

(٣)الفاسي، علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص١٣. ويمكن مراجعة الكتب المختصّة للوقوف على تعاريف أخرى وردت للمقاصد، من قبيل: الريسونيّ، أحمد، نظريّة المقاصد عن الإمام الشاطبيّ، ص ١٥. العالِم، يوسف،

وبملاحظةِ التعريفَين المتقدّمين وغيرهما، سوفَ نرى أنَّ التعريفاتِ كلَّها تتّفقُ على نقطة مشتركة، وهي: أنَّ مقاصد الشريعة هي الغاياتُ الكليّة الكامنةُ وراءَ تشريعِ الأَحكام، فالأحكامُ لم تُشرَّع عَبَثاً وبلا هَدَف، بل تسعى لأجلِ تحقيق أهدافٍ معيّنةٍ لمصلحةِ الإنسان.

٢. التعريفاتُ الإصطلاحيّة لـ (مقاصد الشريعة) في المدرسة الإماميّة

لم يتعرّض علماءُ مدرسة أهلِ البيتِ عليهم السلام لهذه النظريّة تحتَ عنوان نظريّة (مقاصد الشريعة)، إلّا أنّهم تعرّضوا لجوهرِ هذهِ النظريّةِ في عناوينَ مختلفةٍ، منها: عِلَلُ الشّرائع، والدليلُ العقليّ، وتبعيّة الأحكام للمصالح والمَفاسد، وملاكاتُ الأحكام.

وليس المهمّ التعريف الاصطلاحيُّ للإماميّة؛ فإنّ البحث كلَّه في ما اشترَطَه بعضُ أهل السنّة في الاجتهادِ كما تقدّم، ولهذا، كان لابدّ من الوقوفِ على المَقصود من هذا الشرط عندَهم، نعم، مع إطلالة لما يقابل بعضَ ما وردَ في أدبيّاته عندنا.

من المعروف أنَّ الشيعةَ الإماميّةَ قد أكّدوا على أنَّ الأحكامَ الشرعيّة تابعةٌ للمقاصد والأغراض، فلا واجبَ إلّا لمصلحةٍ في فعلِه، ولا حرامَ إلّا لمفسدةٍ في اقترافه، وقد تحقّق عندهم أنَّ للتشريعِ الإسلاميِّ نظاماً لا تعتريه الفوضى.[1]

ولم يطرح الشيعةُ بحثَ مقاصدِ الشريعةِ بنفسِ الطريقةِ المطروحةِ عند المذهب السنّيّ؛ بأن يكون له عنوان خاصٌّ معروفٌ مشهورٌ هو

المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة، ص ٧٩.

(١) السبحانيّ، جعفر، أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه، ص٣٣٥.

(مقاصد الشريعة) كما كان الحال عليه في المدرسة السنّيّة، بل أخذت المسألة عندهم عناوينَ مختلفة كما أسلفنا في البحث الماضي، وأهمّ تلكَ العناوين هو عنوان (عِلَلُ الشرائع)، وبعد ذلك تمثّلت في مباحث أصوليّة مختلفة انضوت تحتَها، من قبيل بحث: تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وأنّ وراء كلّ حكم مصلحةً وغايةً إنّما شُرِّع الحكمُ للحفاظ عليها، وهو بحثٌ أصوليٌّ يتبعُ بحثاً كلاميّاً مهمّاً، وهو الحُسْنُ والقُبْحُ العقليّان.

وكذلك نجدُ في الكُتب الأصوليّة الشيعيّة بحثاً له علاقةٌ وطيدةٌ بمبحث مقاصد الشريعة، وهو بحث: الدليل العقليّ وحجيته في الكشف عن الأحكام الشرعيّة.

وبمراجعة الكتب التي تعتني بذكر مؤلّفات الشيعة، مثل كتاب: «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» للشيخ آقا بزرگ الطهراني، نلاحظُ أنّه يذكرُ مؤلَّفاتٍ لعلماء شيعةٍ متقدّمين أُلفت تحتَ عنوان: «كتاب العِلل» لمجموعةٍ من فُقهاءِ الشيعة، وهو تعبيرٌ آخر عن عنوان: «مقاصد الشريعة» كما تقدَّم، فنعلم أنَّ المقاصدَ عُرفت عند الشيعة منذُ أواخر القرن الثالث الهجري.

وقد أشار السيّدُ المرتضى في كتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة) إلى مقاصد الشريعة، قائلا: «إعلم أنّ العبادة بالشرعيّات تابعةٌ للمصالح، ولا مكلّفَين إلّا ويصحُّ أن يختلِفا في مَصالحهما، فتختلفُ عبادتُهما، كالطاهرِ والحائضِ، والمقيمِ والمسافرِ، والغنيِّ والفقير».[1]

---

(١)السيّد المرتضى، علم الهدى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، ص٥٧٠.

ثمَّ يقول: «وأمّا الشرعيّاتُ، فهي ألطافٌ ومصالحُ، ولا يعلمُ كونُها كذلك إلّا بالسّمع». [١]

وأمّا المحقّقُ الحلّيُّ، فقد أشار إلى المقاصد في مبحث المصلحة، وناقشَها بشكلٍ علميٍّ، فقال:

«المصلحة: ما يوافقُ الإنسانَ في مَقاصدِه، لدنياه أو لآخرتِه، أو لهما.

وحاصلُه: تحصيلُ منفعةٍ أو مضرّة.

ولمّا كانت الشرعيّاتُ مبنيّاتٍ على المَصالح، وجبَ النظرُ في رعايتِها.

والمصالحُ تنقسمُ إلى ثَلاثةِ أقسامٍ: مُعتبرةٍ شرعاً، ومُلغاةٍ، ومرسَلَةٍ.

فالمُعتبرة: كتحريمِ القتلِ وشَرعِ القِصاص؛ لاستبقاءِ الأنفسِ، وفرضِ الجهاد وقتلِ المرتدّ؛ لحفظ الدين، وتحريم الزنا وإقامة الحدّ؛ لحفظ الأنساب. والقَطعِ في السّرقة؛ لحفظ الأموال»[٢].

وكذا تكلّم العلّامةُ الحلّيُّ في (تهذيب الوُصول) [٣]، والشهيدُ الأوّل (القواعد والفوائد)[٤]، والفاضلُ المقدادُ في (نضد القواعد الفقهيّة)[٥]،

---

(١)المصدر السابق: ٥٧١.

(٢)المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، ص٣٠٤.

(٣)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص٢٥٣ - ٢٥٤.

(٤)العامليّ، محمّد بن مكّي، القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربيّة، ج١، ص٣١، ٣٨، ٣٩.

(٥)السيوريّ، المقداد بن عبد الله، نضد القواعد، ص٧.

وابنُ أبي جمهور الأحسائيّ في (الأقطاب الفقهية)[١]، والمحقّقُ القمّيُّ في (قوانين الأصول) [٢]، عن المصالح والمفاسد، وكذلك طُرحت مسألة تبعيّة الأحكام للمصالحِ والمفاسدِ في الكتب الأصوليّة المتأخّرة، واعتُبرت أصلاً مسلّماً عند الكثيرِ من الأصوليّين.[٣]

ومن هنا، نكتشف طرحَ مبحثِ مقاصدِ الشريعة في المدرسة الإماميّة، وإن كان بعناوينَ تختلفُ عن العناوينِ التي تناولتها المدرسةُ السنيّة.

ثالثاً: تقسيماتُ المَقاصد، وبيانُ مجالِ عملِها

دخلنا في الكلام عمّا اعتُبر شرطاً من شروط الاجتهاد، وهو الإحاطة بمقاصد الشريعة، فتعرّضنا إلى التعريف بالمقاصد لغةً واصطلاحاً، لنصل هنا إلى تتمّة ما مضى، فنتعرّض إلى تقسيمِ المقاصدِ الأشهرِ حسبَ ما جاء عن المتخصّصين في هذا المجال، ومجال المقاصد الذي تؤثر فيه حسب ما يراه أولئك المتخصّصون.

١. تقسيماتُ المقاصد

قُسِّمت المقاصدُ بعدّة اعتباراتٍ، كتقسيمِها باعتبارِ المصالحِ التي جاءت لحفظِها، وتقسيمِها باعتبارِ مرتبتِها في القَصد، وتقسيمِها باعتبارِ الشّمول، إلّا أنّنا سنكتفي بالتعرُّض إلى أشهر تلك التقسيمات، وهوَ التقسيم الأوَّل.[٤]

---

(١)الأحسائيّ، ابن أبي جمهور، الأقطاب الفقهيّة، ص٤٤.

(٢)ا لقمي، أبو القاسم، قوانين الأصول، ص٢٨٦.

(٣)أنظر مثلا: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، ج١، ص٢٣ـ ٢٦. عنوان: (مبادئ الحكم التكليفيّ).

(٤)أنظر: اليوبيّ، محمّد، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلّة الشرعيّة، ص١٧٧.

ذهبَ مشهورُ عُلماء المقاصـدِ إلـى تقسـيمِها باعتبـارِ المصـالحِ التـي جاءَت لحفظها إلى ثلاثةِ أقسام:

أ. الضروريّات

وهي المرتبةُ الأولى العُليا من المقاصد الشرعيّة حسبَ هـذا التقسـيم، وذكر الشاطبيُّ في مجال توضيحها بأنّها ما: «لابدَ منها فـي قيـام مصـالح الدينِ والدّنيا، بحيثَ إذا فُقدَت، لم تجرِ مصالحُ الدنيا على اسـتقامةٍ، بـل على فسادٍ وتهاريجَ وفوتِ حياة، وفي الأُخـرى فـوتِ النّجـاة والنّعـيم، والرجوعِ بالخُسران المُبين». [١]

وقد أشبعَ هذا التعريفُ ببيان معنى الضروريّات، وفسَّرها بشكلٍ واضح.

وقد ذهبَ الشاطبيُّ وجميع من جاء بعده من علماء المقاصدً إلـى أنّ مجموعَ الضروريّات خَمسـةٌ، وهـي: حفـظُ الـدين، والـنّفسِ، والنسـلِ، والمالِ، والعقلِ. وقالوا: إنها مراعاة في كلّ ملّة. [٢]

ب. الحاجيّات

وهي المرتبةُ الثانية من المقاصد الشرعيّة، وذكر الشـاطبيُّ فـي مجـال توضيحِها قولَه: «أنَّها مُفتَقَرٌ إليها من حيث التوسعةُ ورفعُ الضّيق المـؤدّي في الغالب إلى الحَرَجِ والمشقَّةِ اللّاحقة بفوتِ المَطلوب، فـإذا لَـم تُـراعَ، دخل على المكلَّفين ـ على الجملة ـ الحـرجُ والمشـقّةُ، ولكنّـه لا يبلـغ مبلغَ الفَساد العاديِّ المتوقَّع في المصالح العامّة». [٣]

---

(١)الشاطبي، إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٧.

(٢)أنظر: المصدر السابق: ٨.

(٣)الشاطبيّ، إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٨. وشبهه ما جاء

ويتّضحُ من تعاريفِ الحاجياتِ أنّها في مرتبةٍ أدوَنَ من الضـروريّاتِ، وأنَّ الحياةَ الإنسانيّةَ يمكن أن تستمرَّ بـدونها، ولكـنَّ فقـدانَها يسـبّبُ العُسرَ والحَرَجَ والمشقّة للإنسان.

ويمثِّل الشاطبيُّ للحاجياتِ فـي العبـاداتِ بـالرُّخَصِ المُخفِّفـة، وفـي العـاداتِ بإباحـةِ الصـيدِ، وفـي المعـامَلاتِ بـالقِراضِ والمُسـاقاةِ، وفـي الجناياتِ بالحُكم باللَّوث. [1]

ج. التحسينيّات

عرَّفَها الشاطبيُّ بأنَّها: «الأخذُ بما يليقُ من محاسِنِ العـاداتِ، وتجنُّـبُ الأحوالِ المدنِّساتِ، التي تأنفُها العقولُ الراجحاتُ، ويجمـعُ ذلـك قسـمُ مكارمِ الأخلاق». [2]

وعرَّفَها اليوبيُّ ـ المختصُّ بعلم المقاصد ـ بأنَّهـا: «مـا لا يرجـعُ إلـى ضرورةٍ ولا إلى حاجةٍ، ولكنْ، تقعُ موقـعَ التَّحسـينِ والتـزيينِ والتيسـيرِ للمزايا والمزائِدِ، ورعايةِ أحسنِ المَناهِجِ»[3].

ويوضِّحُ التعريفان أنَّ التحسينيّات تقعُ في مرتبةٍ بعدَ الضروريّات والحاجيات، فهي أمورٌ كماليّةٌ في حياة الإنسانِ، ولكنَّها تقع موقعَ التَّحسين

عن اليوبي، أنظر: اليوبي، محمّد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشرعيّة، ص٣١٨.

(١)أنظر: الشاطبيّ، إيراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٨.

(٢))المصدر السابق، ج٢، ص٩.

(٣)اليوبيّ، محمّد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشرعيّة، ص٣٢٩.

والمَدح.

ويمثّل الشاطبيُّ للتحسينيّات في العبادات بإزالة النَّجاسَةِ، وسَترِ العورةِ، وفي العاداتِ بآدابِ الأكلِ والشُّرب، وفي المُعاملات بالمنعِ من بيعِ النّجاساتِ وفضلِ الماءِ والكَلَأَ. [١]

المُكَمِّلات

ويُراد منها ما يُكمِّل المَقصَد، سواءٌ الضروريّ أو الحاجيّ أو التحسينيّ منه، فلكلٍّ واحدٍ من هذه المراتبِ الثلاثِ المتقدّمة مُكمِّلٌ لها، وحسبَ تعبيرِ الشاطبيِّ في بيان هذه المكمِّلات: «كلُّ مرتبةٍ من هذه المراتب ينضمُّ إليها ما هو كالتتمّة والتَّكمِلة، ممّا لو فرضنا فَقدَه، لم يخلّ بحكمتها الأصليّة». [٢]

وقد وضع البعضُ للمكمّلات ضابطةً، فقال: «ما يتمُّ به المَقصودُ أو الحكمةُ من الضروريّ أو الحاجيّ أو التحسينيّ»[٣].

ومن أمثلة المكمّلات: المنعُ من شُربِ قليلِ المُسكرِ كمكمّلٍ للضروريِّ، و اعتبارُ الكُفءِ ومهرِ المِثْلِ في الصغيرة كمكمّلٍ للحاجيّ، وآدابُ الأحداثِ ومندوباتُ الطهارة كمكمّلٍ للتحسينيّ. [٤]

---

(١)الشاطبيّ، إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٩.

(٢)الشاطبيّ، إبراهيم، الموافقات في أصول الفقه، ج٢، ص٨.

(٣)اليوبيّ، محمّد، مقاصد الشريعة الإسلاميّة وعلاقتها بالأدلّة الشرعيّة، ص٣٣٩.

(٤)المصدر السابق: ٩ ـ ١٠.

المَطلبُ الثالث

الموقفُ من نظريّة (مقاصد الشريعة) عند المدرَسَتَين

نتعرَّض هنا إلى المحور الآخر من محاور الكلام في هذه النظريّة، وهو: الموقف منها عند المدرستين، الأمرُ الذي يُلزمُنا بالبحث عن صحّة الأساسِ الذي تقوم عليه النظريّةُ عند المدرسَتين وإن اختلفَ العنوانُ الذي تُبَحث تحته عندهما، وهو إمكانيّةُ الكشف عن ملاكٍ خالٍ من أيّ مانعٍ أو مُزاحمٍ عن طريقِ العقلِ أو النّقلِ، أو عدمِ إمكانه.

وبناءً على هذا، فمن اللازمِ التحقيقُ في قُدرةِ الإنسَانِ على كَشفِ ملاكاتِ الأحكامِ (المصلحةُ والمفسدةُ في متعلَّقات الأحكام)، بحيث تفيدُ القائلينَ بالنظريّة، ويجب أن يكون هذا البحث قبل التطرُّق إلى رأي المدرسَتين في النظريّة؛ ليكون البحث منطقيّاً فنيّاً موضوعيّاً، قائماً على الدليل والبرهان، لا على العِناد والبُطلان.[١]

أوّلاً: المراد بالمِلاك التامّ الخالي عن المُعارض أو المُزاحم

وقبلَ التطرّق إلى أيٍّ كلامٍ ورأيٍ هنا، يجب التنبيهُ على نُقطةٍ مفصليّةٍ مهمّة جدّاً في المقام، وهي: أنَّ المقصود من المِلاكِ والمصلحةِ التي نحن بصدد الكلام في إمكانيّة الكشفِ عنها ليس هو أيّةُ مصلحةٍ أو مفسدةٍ مَهما كانتا؛ بل الكلام كلُّ الكلام في كونِ تلكَ المصلحة بحيث تلزم الشارعَ بالحكم على طِبقِها، وهي ما يعبّر عنه بأنَّ تلكَ المَصلحة يجب أن تكونَ مصلحةً تامّةً خاليةً عن أيّ مُعارض أو مُزاحم يمنعُ عن

(١)بالنسبة إلى طرق الكشف عن مقاصد الشارع عند أهل السنّة بصورة عامّة، أنظر: جغيم، نعمان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع.

إنشاء الحكمِ على طبقِها أو يزاحمُه.

والَفرق بين المُعارض والمُزاحم عموماً، هو أنَّ حالة المُعارضة تفترض سبَباً يتضادُّ مع السبب الأوَّل من الأَساس، بحيثُ لا يُعقل اجتماع السبَبين التامّين للحكمِ في الحالَتين، بحيث يصدرُ حُكمان في الوقت الواحد، وأمّا حالةُ التَّزاحُم، فهي تفترض وجود مصلحةٍ مزاحِمةٍ في فعل آخر يتضادُّ مع المصلحة الموجودة في الفعل الأوّل، بحيث لا يمكن الجمعُ بين الفِعلَين في الوَقتِ نفسه.

ثانياً: قدرة الإنسان على اكتشاف ملِاكاتِ الأَحكام

١. البحث الثبوتيّ

لا شكَّ من النّاحية النظريّة - وهو ما يُعبّر عنه بالبحث الثبوتيّ والكبرويّ - في إمكانيّة الكشفِ عن مِلاكاتِ الأحكامِ الشرعيّة بواسطة العقل، بمعنى: أنَّ العقلَ يحكمُ بأنَّه لو توفَّرت الوسائلُ المناسبة، فإنّه يمكن للإنسان أن يكتشفَ مصلحةً خاليةً عن كلّ مُعارض أو مُزاحم كما تقدّم؛ وذلك أنَّ الفرضَ السابقَ لا يواجهُ أيّ محذور ثبوتيّ، فلا يصطدمُ بمحذور عقليٍّ كاجتماعِ النقيضَين أو غيره من المَحاذير.

هذا هو البحث الثبوتيُّ، فالنتيجةُ في هذا البحَث هي: الإمكان، وعدم الإستحالة عقلاً.

٢. البحثُ الإثباتيّ

إلّا أنّه حتّى على الفرض السابق، وهو عدم المحذور الثبوتيّ، فإنَّ نظريّة مقاصد الشريعة لا تتمّ، بمعنى: أنّنا لا يمكنُنا القولُ بها وبصحّتها؛ إذ أنّه يبقى الكلامُ في أنّه هل يوجد للإنسانِ الوسيلةُ لاكتشافِ المِلاكاتِ على النحو الذي ذكرناه سابقا، من كونها خاليةً عن المانع من إنشاء

الحكـم علـى أساسِـها أم لا؟ وهـو مـا يعبّـر عنـه بالبحـث الإثبـاتيّ أو الصغرويّ، حيث يبحثُ عن تحقّق مصداقٍ خـارجيٍّ للكُبـرى المتقدّمـة في البحث الثبوتيّ، وهي الإمكان.

وفي هذا المقام، يذكر عادةً وسيلتان مهمّتان للكشـفِ قـد يمكـن أن يستعملَهما الإنسانُ في هذا المَجال، وهما: العقلُ، والنقل.

الوسيلةُ الأُولى: الكشفُ عن الملاك عن طَريق العقل

أخَذَ البحثُ الصغرويُّ في الكشف عن مِلاكات الأحكامِ الشـرعيّة، أو المصالح والمفاسد التي هي عللُ تشريعِ الأحكامِ، حيّزاً عظيماً من اهتمام علماءِ الأصول شيعةً وسنّةً لا سيّما في العصورِ المتأخّرة، وخاصّة العصـر الأخيرَ، فغالبيّةُ علماء الأصول أنكـروا قـدرةَ العَقـلِ علـى الكشـفِ عـن ملاكاتِ الأحكامِ، وآمنَ البعضُ بقدرةِ العقلِ على ذلك.

وهذا البحثُ الصغرويُّ يُطرحُ بعد ثبـوتِ الكبـرى كمـا قلنـا، وهـي: حكمُ العقل بعدمِ استحالةِ الكشفِ عن ملاكاتِ الأَحكامِ الشرعيّة بـالنحو المزبور.

رأيان في المسألة

ونحن نذكر هنا رأيَين مطروحَين في هذه المسألة:

الرأي الأوَّل: عدم تمكُّن العقل من الكَشف عن الملاكِ المَطلوب

وتبنّى هذا الرأيَ غالبيّةُ علماءِ الأصولِ الشيعة، وبعضُ علمـاءِ السـنّة، وإليكَ بعض هؤلاء:

١ . علماءُ الشيعة

قال أبو الصلاح الحلبيُّ: «وما لا يوجبُ العلمَ لا يكونُ طريقاً إلى

خطابِ التكليفِ المتعلِّق بالمصالحِ، التي لا يعلمُها إلّا علّامُ الغُيوب».[١]

وقالَ العلّامةُ الحلّيُّ في التذكرة: «ولأنَّ الأمورَ الشرعيّةَ منوطةٌ بالمصالِح، والفطنةُ البشريّةُ تعجزُ عن إدراكِها، ولا يعلمُها مفصّلةً إلّا اللّهُ تَعالى».[٢]

وقال المحقّقُ الخوئيُّ: «إنّ الملازَمةَ بين إدراكِ العقلِ مصلحةً مُلزمةً غيرَ مزاحَمَةٍ في فعلٍ ومفسدةً كذلك، وحكمَ الشارعِ بوجوبه أو حرمتِه، وإن كانت تامّةً بحَسَبِ الكُبرى؛ بناءً على وجهةِ مَذهَبِ العَدليّةِ كما هو الصّحيح، إلّا أنّ الصُّغرى لها غيرُ متحقِّقة في الخارج؛ لعَدمِ وجودِ طريقٍ للعقلِ إلى إدراكِ المِلاكاتِ الواقعيّة، فضلاً عن أنّها غير مزاحَمَة».[٣]

٢ ـ علماء السنّة

ذهبَ الكثيرون من عُلماء السنّة إلى عدمِ تمكُّن العقلِ من الكَشف عن المِلاك المَطلوبِ في المَقام، ونكتفي هنا برأيِ مشيِّد أَركان النظريّة، وهو الشاطبيُّ كما سبق في تاريخ النظريّة، فهو يرفضُ قدرةَ العَقل في الكشفِ عن مِلاكاتِ الأحكام الشرعيّة، ذكر في الموافَقات قائلاً: «كون الشارع قاصِداً للمحافظةِ على القَواعد الثلاثِ: الضروريّة، والحاجيّة، والتحسينيّة، لابُدَّ عليه من دليل يستندُ إليه.

والمستنَدُ إليه في ذلك إمّا أن يكون دليلاً ظنّيّاً أو قطعيّاً. وكونُه ظنّيّاً باطلٌ. . . فلا بدَّ أن تكونَ قطعيّة. فأدلّتها قطعيّةٌ بلابدّ. فإذا ثبتَ هذا،

---

(١)أبو الصلاح الحلبيّ، تقيّ الدين بن نجم بن عبيد الله، الكافي في الفقه، ص٣٦.

(٢)العَلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، ج٣، ص٣٨.

(٣)الفيّاض، إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٣٦١.

فكونُ هذا الأصلِ مُستنداً إلى دليل قطعيٍّ ممّا يُنظر فيه؛ فلا يخلو أن يكونَ عقليّاً أو نَقليّا، فالعقليُّ لا موقعَ له هنا؛ لأنَّ ذلكَ راجعٌ إلى تحكيم العقولِ في الأحكامِ الشرعيّة، وهو غيرُ صحيح؛ فلابدَّ أن يكون نقليّاً».[١]

ثمَّ يتطرَّق الشاطبيُّ بعد ذلك إلى الدليل الذي يؤمنُ به في إثبات مقاصدِ الشارع، والشاطبيُّ بما أنّه اشترَطَ كونَ الدليلِ قطعيّاً، فهو لا يرى وجودَ نصوصٍ متواترةٍ، ولا إجماعاً قطعيّاً على ذلك، بل يقول: «وإنّما الدليلُ على المسألة ثابتٌ على وجه آخر، هو روحُ المسألة؛ وذلكَ أنَّ هذه القواعد الثلاث لا يرتابُ في ثبوتِها شرعاً أحدٌ ممَّن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأنّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع».[٢]

الرأيُ الثاني: تمكُّنُ العقلِ من الكَشف عن المِلاك المَطلوب

١ . علماءُ الشيعة

وممَّن قال بهذا الرأيِ الميرزا النائينيُّ من الشّيعة، يقول: «ندّعي أنّه يمكن ـ موجبةً جزئيّةً ـ إدراكُ العقل لجميعِ الجهات، من المُقتضِياتِ والموانعِ والمُزاحمات».[٣]

ثمّ يقول: «لا شبهةَ في إستقلالِ العقلِ بقُبح الكذب الضارِّ الموجِب لهلاكِ النبيِّ مع عدمِ رجوعِ مَنفَعةَ إلى الكاذب، ومعَ إستقلالِ العَقلِ

---

(١)الشاطبيّ، إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٣٥ – ٣٦.

(٢)المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٧.

(٣)الكاظميّ، محمّد علي، فوائدُ الأصول (تقريرا لأبحاث الميرزا النائيني الأصوليّة)، ج٣، ص٦٢.

بذلك، يحكمُ حُكماً قطعيّاً بحرمتهِ شَرعا؛ لأنَّ المفروضَ تبعيّـةُ الأحكـام الشرعيّة للمصالحِ والمفاسِد، وقد استقلَّ العقلُ بثبوتِ المفسدةِ فـي مثـل هذا الكذبِ، ومعَه، كيفَ يُحتملُ تخلّفُ حُكمِ الشّارع؟! ».[1]

ولم نقفْ على من قـال بمقالـةِ الشـيخِ النـائينيِّ غيـره فـي المدرسـة الشيعيّة.

٢ . علماءُ السنّة

وأمّا المدرسةُ السنيّةُ، فيمكنُ الوقوفُ على رأيِها هنـا ممّـا سـبقَ مـن كلام الشاطبيّ.

الوسيلةُ الثانية: الكَشفُ عن الملِاكِ عن طَريق النّقل

وأمّا الوسيلة الثانية التي قد يمكن كونُها كاشفاً عمّا نرومُه من مـلاك، أعني: الملاكَ التامَّ الخاليَ عن المُعارض والمُزاحم، فهيَ النُّصوص، فهل يمكنُ الاستفادةُ من النُّصوص المَوجودة في مَجالنا؟

١ . علماءُ الشيعة

أمّا المدرسةُ الشيعيّةُ، فلديها الكثيرُ مـن التحفُّظـات فـي هـذا المَقـام؛ فعندَها تحفُّظٌ ـ أوّلاً ـ بالنسبة إلى اسـتفادةِ التَّعليـل مـن النّصـوص مـن الأساس، وكونه على نحو العلَّة التامّة، وكذا عندها تحفُّظٌ آخرُ في أصـلِ إدراكِ العقلِ أنَّ المصلحةَ المستفادةَ من النقـلِ خاليـةٌ عـن المُعارِضـات والمُزاحِمات كما سبق، وكما ذكر صاحبُ الوافية:

«والحقُّ: أن يقال: إذا حصل القطعُ بأنَّ الأمرَ الفلانيَّ علّةٌ لحكم خاصٍّ من غير مدخليّةِ شيءٍ آخرَ في العليّة، وعُلم وجودُ تلك العلّة فـي محـلّ

---

(١)المصدر السابق، ص ٦١.

آخر لا بالظنّ بل بالعلم، فإنّه حينئذٍ يلزم القولُ بـذلكَ الحكـم فـي هـذا المحلِّ الآخر؛ لأنَّ الأصلَ حينئذ يصيرُ من قبيل النصِّ على كـلّ مـا فيـه تلك العلّة، فيخرجُ في الحقيقة عن القِياس. وهذا مختارُ المحقِّـق، لكـنَّ هذا في الحقيقة قولٌ بنفيِ حجيّة القياس المنصوص العلّـة؛ إذ حصـولُ هذين القطعَين ممّا يكادُ ينخرطُ فـي سـلكِ المُحـالاتِ، إلّـا فـي تنقـيح المَناط». [1]

٢ . علماءُ السنّة

الذي يبدو من المدرسة السنيّة، هو أنَّها بَنَت نظريّـةَ مَقاصـد الشّـريعة على هـذا الأسـاس، أي: علـى أسـاسِ النُّصـوص الشـرعيّة، بادّعـاء أنّ النصوصَ تدلُّ على تعليلِ الأحكام، ويُستفادُ منها تقسيماتُ المقاصد إلى (ضَروريّة، وحاجِيّة، وتَحْسينيّة)، كما تقدّم في بحث المقاصد. [2]

المَطلبُ الرابع

مَوقفُ المَدرَستَين من اعتبارِ الإحاطةِ بالمَقاصد شرطاً في الاجتهاد

وأمّا في هذا المطلب، فنعطي النتيجةَ الختاميّةَ والموقـفَ النهـائيَّ مـن شرطِ معرفةِ المقاصدِ الشرعيّة في الاجتهاد.

وبعدَ الجولة السابقةِ في إمكانيّة الكشفِ عن المِلاكاتِ بالنَّحوِ المُفيـد للقائلين بنظريّـة المقاصـد، نتعـرَّض الآن إلـى مـا ورد فـي المقـام مـن

---

(١)الفاضل التونيّ، عبد الله بن محمّد، الوافية في أصول الفقه، ص٢٣٧.

(٢)أنظر: الموافقات، ج٢، ص٢٩١ وما بعدها. ج٣، ص١٧٣ وما بعدها. وعَنونَ ابنُ عاشور البحث بقوله: «طرقُ إثباتِ المقاصد الشرعيّة». مقاصد الشريعة الإسلامية، ج٣، ص٥٢ وما بعدها.

النظريّات، ولنبدأ الجولةَ بالمدرسةِ السنيّةِ المدافعةِ عن النظريّة كما ادُّعي.

أوّلاً: الموقفُ من النظريّة في المدرسة السنّية

من خلالِ مراجعةِ ما كُتب في نظريّة المقاصد إلى عصرنا الحاضر، يمكن تقديمَ النظريّات الثلاثِ التاليةِ في ما يرجعُ إلى إمكان الاعتماد عليها في عمليّة الاستنباط، وبالتبع في ما يرجعُ إلى اعتبارِها شرطاً من شروط المجتهد.

النظريّة الأولى: رفض الاعتمادِ على النظريّة جملةً وتفصيلاً

يرتبط الإيمان بأنَّ المتَّبعَ هو النصُّ فقط برفضِ نظريّةِ مقاصدِ الشريعة؛ باعتبار أنَّها تمثّل بظاهرها خروجاً عن النصّ، وإن كان أتباعها يدافعون عنها بأنَّ المقاصدَ لم تأتِ عَبَثا، وإنّما خرجت من أحضان النصوص الشرعيَّة، فهي الوليدةُ الشرعيّة لتلك النصوص، وهي المعبِّر عن روح النصوصِ والغرضِ من تشريعها، وعلى كلّ حال، فالذين تقيّدوا بحرفيّة النصّ ــ بقطعِ النظر عن صواب نهجهم أو خطئِه ــ يرفضونَ بالتبع كلَّ ما هو خارجٌ عنه، من قياس، أو إستحسانٍ، أو مصالحَ مرسلةٍ، أو مقاصدَ شرعيّةٍ، وبذلك، تكون المدرسةُ الظاهريّةُ ورائدُها ابنُ حزم من أبرز من يمثّل هذا الإتّجاه الرافضِ لكلِّ ما هو خارجُ النصّ، حتّى مثل قياس الأولويّة، فما بالك بالأضعف منه؟!

قال ابنُ حزم: «لا يجوز الحكم ألبتّة في شيء من الأشياء كلِّها إلّا بنصٍّ كلام اللَّه تعالى، أو نصٍّ كلامِ النبيِّ ﷺ، أو بما صحَّ عنه من فعلٍ، أو إقرارٍ، أو إجماعٍ، من جميع عُلماءِ الأمّة كلِّها. . . »[1].

---

(١)إبن حزم الظاهريّ، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ج٧،

ومن الواضحِ موقفُ الظاهريّة من نظريّة المَقاصد.

النظريّةُ الثانية: قبولُ النظريّة مُطلقاً

وهي الجهةُ المقابلةُ للنظريّة السابقة، فإنَّ هناك من قال بالنظريّة مطلقاً، بحيث يقدّم المصلحةَ والمقاصدَ حتّى على ما صحَّ من النصوص والإجماع.

ومن أصحاب هذه النظرية نجمُ الدين الطوفيُّ، وقد عدَّهُ أكثرُ الأصوليّين السنّة من المتطرّفين في اتّباعِ المصلحةِ والمقاصدِ، وقد اعتمدَ في ذلكَ على بعض الأدلّة، إلّا أنَّ أهمَّ تلك الأدلة، هو: أنّه لمّا كانت المصلحةُ هي المقصودةُ، وأنَّ النصَّ والإجماعَ وسائرَ الأدلَّةِ والأماراتِ الشرعيّةِ هي وسائلُ لتحقيقِ هذه المصلحة؛ فمن اللازم تقديمُ هذه الأخيرة عليها عند التعارض؛ لتقدُّم المَقصد على الوسيلة عند التعارض. فعنده: الإجماعُ أقوى من النصّ، والمصلحةُ أقوى من الإجماع، فالأولى أن تكون المصلحةُ أقوى من النصّ. [1]

النظريّةُ الثالثة: التفصيلُ في الموقف

ويوضّح ما تذهب إليه هذه النظريّة محمَّد سعيد رمضان البوطيّ، وهو من المعاصرين، في كتابه (ضوابطُ المَصلحَة)، من مراعاة الشريعة للمصالح بأدلّةٍ من الكتابِ والسنّة، ثم يتطرَّق للمصالحِ المُرسلةِ، ويعدُّ شروطاً للعمل بها، فيقول:

«١ ـ أن تكون ملائِمةً لمَقاصدِ الشريعة. أي: أن يثبتَ بالبحثِ وإنعامِ

ص٥٥.

(١)أنظر: الطوفيّ، سليمان بن عبد القوي، رسالة في رعاية المصلحة، ص٩٠.

النظرِ والاستقراء أنَّها مصلحةٌ حقيقيّةٌ لا وهميّة، أي: أنَّ بناءَ الأحكام عليها يجلبُ نفعاً مقصوداً شرعاً، ويدفعُ ضرراً مقصوداً دفعُه شرعاً، فبهذا تكونُ داخلةً في مَقاصد الشريعة.

٢ـ أن تكون هذه المصلحةُ الحقيقيّةُ عامّةً، أي: ليست مصلحةً شخصيّةً.

٣ ـ ألّا تعارضَ نصّاً من الكتابِ أو السنّة أو الإجماع.

٤ ـ أن يكون العمل بها في غيرِ الأمورِ التعبديّة، بل في ما عُقلَ معناه من العاداتِ ونحوِها». [١]

ثمَّ يقول البوطيُّ: «وبهذا، يظهر أنَّ العملَ بالمصالحِ المُرسلة عملٌ في إطار مقاصدِ الشريعةِ ليسَ بخارجٍ عنها، ولا يجوزُ العملُ بمطلق المصلحةِ ما لم تكن مندرجةً تحتَ مقاصدِ الشَّريعة»[٢].

فيظهر من كلامه هذا، أنَّ المصالحَ المرسلةَ بالشروطِ المذكورةِ تكون داخلةً في مقاصد الشريعة، وهي مقبولة بتلك الشّروط.

ثانياً: الموقفُ من النظريّة في المدرسة الشيعيّة

وأمّا موقف المدرسة الشيعيّة من النظريّة، فقد اتّضح من خلال الكلام السابقِ في إمكانيّة كشفِ العقلِ عن الملاكِ المُفيد لإثباتِ النظريّة.

وقدَ تقدّم أنَّ الشيعةَ وإن كان أغلبُهم من القائلينَ بإمكانِ الكَشفِ ثبوتاً، إلّا أنَّ الكلَّ ـ عدا النائينيّ ـ ذهبَ إلى عدم إمكان ذلك إثباتاً كما تقدّم، لتكون النتيجة: عدمُ صحّة النظريّة من الأساس عند الشيعة، نعم،

---

(١)البوطيّ، محمّد سعيد، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة، ص١٤٣.

(٢)المصدر السابق.

يمكن إسنادُ مؤدّاها إلى الشيخ النائينيّ، إلّا أنّ ذلك لا يُعتبر قولا بالنظريّة، بل قولاً بحجيّة الدليل العقليّ من جهة، أضف إلى ذلك أنّه كلام فرضيٌّ محضٌ لا يتحقّق إلّا في موارد نادرة جدّا، كما هو الواضح من كلام النائينيّ نفسه، فراجع.

المطلب الخامس

خاتمة البحث في اشتراط الإحاطة بمقاصد الشريعة في الاجتهاد

وختاماً لهذا البحث، وبعد أن نقلنا رأي علماء المدرستين في نظريّة المقاصد، نتكلَّم في نقطتين:

الأولى: ما جاءَ عن بعض علماء أهل السنّة في النظريّة وخطرِها

يقولُ الشيخ عبد الله دراز ـ وهو من العلماء السنّة المعاصرين المبرّزين ـ معلّقاً على ما سبق من كلام الشاطبيٍّ في اعتبار العلم بالمقاصدِ في المجتهد في نقطتين:

الأولى: في تحديدِ معنى المصلحةِ المُعتبرة شرعاً.

الثانية: في تمكُّن المجتهد من الاستنباط بناءً على فهمه للمقاصد.

أمّا في ما يرجع إلى الأولى، فقد قال: «إنَّ المصالحَ المعتبرةَ؛ من حيث وضع الشارع لها كذلك، لا من حيث إدراك المكلّف؛ إذ المصالحُ تختلفُ عند ذلك بالنّسب والإضافات؛ لأنَّها قد تكون منافعَ أو مضارَّ في حال دون حال، ووقتٍ دون وقت، ولشخصٍ دون شخص، وأنَّ الأغراضَ في الأمر الواحد تختلف؛ بحيث إذا نُفّذَ غَرَضُ بعض، تضرّر آخر؛ لمخالفة غرضه.

فوضعُ الشّريعة لا يصلحُ أن يكون تبعاً لما يراهُ المكلَّف مصلحَةً؛ لأنّه لا يستتبُّ الأمرُ مع ذلك، بل بحسبِ ما رسمَه الشّرعُ؛ من إقامة الحياة

الدنيا للآخرة ولو نافت الأهواءُ الأغراضَ. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتْ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ﴾، وإنَّ العقلاء في الفترات كانوا يحافظونَ على اعتبارِ المصالحِ بحسب عُقولهم، لكن، على وجهٍ لم يهتدوا به إلى النَّصَفةِ والعدل، بل معَ الهَرج، وكانت المصلحةُ تفوِّتُ مصلحةً أخرى، وتهدمُ قاعدَةً أو قواعدَ، فجاء الشرعُ بالميزان الذي يجمعُ بين المصالح في كلّ وقت». [1]

وقال في الثانية: «إنّه لا يفهمُ مقاصدَ الشريعة إلّا بواسطةِ هذه المعارف، ولا بدَّ من معرفة الكليّاتِ، التي هي ضوابطُ المصالحِ والمفاسدِ مضمومةً إلى الجزئيّاتِ، التي هي الأدلّةُ الخاصّةُ من الكتابِ والسنّةِ والإجماعِ والقياسِ، وما يتعلَّق بها من المباحثِ المفصّلةِ في كُتب الأصول، وأنَّه لا يستغني بالكليّاتِ عن الجزئيّات، ولا بهذه عن تلك، فالجزئيّاتُ يفهم بها مقاصدَ الشريعة أوَّلاً، فهي تخدمُها من هذه الجهة، وعندَ الاستنباطِ لابُدَّ من ضمّها معاً. . .». [2]

الثانية: نظرية المقاصد مسألة أصولية

بعد جميع ما تقدَّمَ في توضيحِ النظريّةِ والموقفِ منها، يتّضحُ أنَّها لا تزيدُ عن كونها مسألةً أصوليّةً تدخلُ في مسائلِ علمِ الأصول، وإن كانت صيغتُها تختلف بين المدرستَين كما تقدَّم التنبيهُ عليه، وقد تقدَّم الموقفُ من علم الأصول ومحوريّته في عمليّة الاجتهاد. فانتبه.

---

(١)أنظر: تعليق الشيخ عبد الله دراز في الموافقات، ج٤، ص ١٠٦.

(٢)أنظر: المصدر السابق: ص١٠٦ وما بعدها. وشبهه ما جاء عن القرضاوي، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص٧٦.

المَبحَثُ الرابع

القسمُ الثالث من شُروط الاجتهاد

الشروطُ المعُتبرةُ من حيث جِهة الصدُّور

الشرطُ الأوَّل: علم الرّجال

الشرطُ الثاني: علم الدّراية

علومُ الحديث

الرّجال والدّراية

بعد أن انتهينا من القِسمَين الأوّل والثاني من شروطِ الاجتهاد، أعني: ما يرجعُ إلى جهة الدلالةِ والصدور معاً، وما يرجع إلى جهةِ الدلالة فقط، نصل إلى القسم الثالث الأخيرِ من هذه الأقسام، حيث البحثُ عن شروط الاجتهاد الراجعة إلى جهة الصّدور، أي: إلى ما يوصلُ الفقيهَ إلى إحراز صدورِ النصِّ كما تقدّم توضيحُه في بيان أقسامِ الشروطِ المُعتبرة في الاجتهاد.

من الواضح أنّنا لا نحتاجُ إلى الكلام عن أهميّة مَتن الأحاديث والعلوم الدّخيلة في ذلك؛ فإنّها عينَها تقريباً التي تحدّثنا عنها فيما سبق، لا سيّما حين الكلام عن شرط معرفةِ القرآن الكريم والسنّة المباركة، ولهذا، سوف يكون البحث هنا في أهمِّ علمَين يرجعان إلى هذه الجهة، وهما: علمُ الرجال وعلمُ الدراية، والجامعُ بينهما هو عنوان: (علوم الحديث)، علماً بأنّنا قد مررنا ببعضِ ما يرجعُ إلى هذه الجهة في ما تقدّم من شروط.

قال المحقّقُ الجَزائريُّ في ما تقدّم من النصّ المحقّق: «وأمّا السنّة، فالمعتبرُ منها في الاجتهاد جميعُ الأخبارِ المشتملةِ على الأحكام ولو في أصلٍ مصحَّح رواه عن عدلٌ بسندٍ متّصلٍ إلى النبيّ ﷺ والأئمّة ﻫ،

ويعرفُ الصحيحَ منها، والحسنَ، والموثَّقَ، والضعيفَ، والمَوقوفَ، والمُرسلَ، والمتواترَ، والآحادَ، وغيرَها من الاصطلاحاتِ التي دُوِّنت في درايةِ الحديث، المُفتقر إليها في استنباطِ الأحكامِ، وهي أمورٌ اصطلاحيّةٌ توقيفيّةٌ لا مباحِثَ علَيّةَ».[1]

علومٌ ترتبطُ بالسنّة

وهناك من العلوم ما يرتبطُ بالسنّة يجب الكلامُ فيه، أهمّها: علما الرجال والدراية، اللذان يجمعهما مُصطلح «علم الحديث».

من البديهيّ أنّ الأساسَ في تحصيل العلوم الإلهيّة وتفصيلِها، واستنباطِ الأحكام الشرعيّة، وتشخيصِ حدودِها وتفصيلاتِها، وغيرِ ذلك من الأمور المهمّة، يعود إلى السنّة الشريفة الواردة عن المعصومين ﷺ؛ فإنَّ القرآن الكريمَ جاءَ بالخطوط العامّة والأحكام الكليّة للدين المبين، وتَرَكَ تفصيلَها وبيانَها للنبيّ ﷺ، وللأئمّة الأطهار ﷺ من بعده، فهم أعلم من غيرهم بالوحي.

وهذا يدعو إلى الاهتمام بدراسةِ علمِ الحَديث، وما يتعلقّ به، كعلم الرجال، وعلم الدراية، حتّى يمكنَنا الرجوع إلى السنّة المطهّرة، التي تعدّ المصدر الثاني للتشريع بعد كتاب اللّه العزيز.

المطلب الأوَّل

الوضعُ والوضّاعون

وممّا ينبغي التصريح به: أنّه لا يمكن لنا الاستدلالُ بكلّ حديثٍ رُوي

---

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٤ يسار.

عن المعصومين عليهم السلام إلّا بعد إحراز درجة اعتبار رواتِه ووثـاقتِهم، حتّـى يحصل الإطمئنـانُ بصـدوره عـنهم عليهم السلام؛ وذلـكَ لوجـود الأدلّـة النقليّـة والشواهدِ التاريخيّة التي تُشير إلى وجود جُملة من الكذّابين والوضّاعين، الذين تلاعبوا بالأحاديث الشّـريفة حسـبَ مـا تُملـي علـيهم أهـواؤهم، ومصالحُهم الشخصيّة.

ولكثرتِهم وخطورةِ عملهم هذا، راحت أقوالُ رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وأئمّةِ أهلِ البيت عليهم السلام تحذّر منهم، وتتوعّدُهم بعذابٍ أليم، كما ورد في الأحاديثِ المتضافرةِ عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً ـ أو قال عليَّ ما لم أَقُلْه – فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».[1]

وعن أميرِ المؤمنين عليه السلام: «إنّ في أيدي الناسِ حقّاً وباطلاً، وصِدْقاً وكَذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعامّاً وخاصّاً، ومُحكَماً ومتشابهاً، وحِفْظاً ووهماً، وقد كُذبَ على رسول اللّه صلى الله عليه وآله على عهدِه حتّى قام خطيباً فقال: «أيّها الناس، قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكَذَّابَةُ [الْكِذَابَةُ]، وَسَتَكْثُرُ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. ثمّ كُذبَ عليهِ من بَعدِه،. . .».[2]

---

(١)الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ص٦٢، ح١، الصدوق، محمّد بن علي، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٦٤، ٤ ح٥٧٦٢ و٥٦٩، ح٤٩٤٢. الحرّ العامليُّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ص٢٤٩، ١٢، ٢٠٧، ٢٧. النوريّ، الميرزا حسين، مستدرك الوسائل، ج١٧، ص: ٩، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٢٨٨، ٢٤٠.

أنظر أيضا: البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج٤، ص٢٠٧. موسوعة أطراف الحديث: ٥٢٣، ٨. ذُكر فيه أكثر من ثلاثمائة مصدر للحديث.

(٢)الكلينيّ، محمّد بن يعقوب بن اسحاق، الأصول من الكافي، ج١، ص٥٠،

نعم، لقد توسّعَ نطاقُ الكذبِ فـي العهـدِ الأمـويِّ المشـؤومِ والعهـدِ العبّاسيِّ المظلمِ على الرسالة الإسلاميّةِ؛ لمصالحَ سياسيّةٍ، ومطامعَ دنيويّـةٍ أو لأغراضٍ شخصيّةٍ. ونُقلـت حكايـاتٌ كثيـرةٌ فـي المَصـادرِ الرجاليّـةِ وغيرِها، تشيرُ إلى كثرة التلاعُب بالأسانيدِ والأخبار.

نقلِ الذهبيُّ، فقال: «عن إبراهيم بن سُليمان أنّه قال: سمعتُ أبا العزِّ بنَ كادشَ يقول: وضعتُ حديثاً على رَسولِ اللّهِ ﷺ، وأقرَّ عندي بذلك.

قال عُمرُ بنُ عليّ القرشيُّ: سمعتُ أبا القاسمِ، عليَّ بنَ الحَسَنِ الحافظَ يقول: قال لي ابنُ كادش: وضعَ فلانٌ حديثاً في حقِّ عليٍّ، ووضعتُ أنا في حقِّ أبي بكرٍ حديثاً، باللهِ، أليسَ فعلتُ جيِّداً؟

قلتُ: هذا يدلُّ على جَهلِه، يفتخرُ بالكَذبِ على رسولِ الله». [(١)]

ح١، أنظر أيضا: سليم بن قيس، ص١٠٣، و: الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، الخصال، ص٢٥٥، و: الطبرسي، أحمد بن علي، الإحتجاج، ص٢٦٣ و٤٤٦، و: محمّد بن محمّد، الإيضاح، ص٦٠، وله أيضا: رسالة في المهر، ص٢٨، البياضي، علي بن يونس، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم، ج٣، ص ١٥٦. و: النعمانيّ، محمّد بن إبراهيم، الغَيبة، ص٧٥، و: الحرّانيّ، إبن شعبة، تحف العقول في ما ورد عن الاجتهاد الرسول، ص١٩٣. وقد نقلَ العلّامةُ الجَزائريُّ في غاية المَرام بعضَ الأخبار الدالّة على الكَذِب على المَعصومِ ﷺ. منها: قولُ الصادق ﷺ: إنَّ لكلِّ رجلٍ منّا رجلاً يكذبُ عليه». أنظر: الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرحٍ تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٦ يمين.

(١)الذهبي، محمّد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ج١٩، ص٥٥٩. وأنظر أيضا:

هذا كلُّه ـ وكثير غيره ـ يدلُّ على وجودِ أحاديثَ موضوعةٍ كثيرةٍ اصطنعتْها الأيادي العابثةُ المغرضةُ، وبثّتها بين أحاديثِهم ﭺ.

ومع أنَّ المدرسة الأخرى قد اهتمَّت بالحديث وعلومه؛ إذ اعتبرَ الكثيرونَ من علمائها معرفةَ علم الدرايةِ والرجالِ شرطاً من شروط المجتهد، كما يفصح عنه العبارات الكثيرة التي نقلناها هنا وهناك، أقول: مع ذلك كلِّه، إلّا أنّ للشيعة الإماميّة ميزاتٍ على هذا الصعيد؛ إذ لم يَقَعوا في الشِّراك التي وقعَ فيها علماءُ المذاهبِ الإسلاميّةِ الأُخرى؛ فإنَّ الأئمَّةَ الأطهارَ ﭺ قد تصدّوا بأنفسهم لهذه الظاهرة من أوّل يومٍ انتشرَ فيه الحديث.

فبعد أن رأوا ﭺ أنَّ عدّةً من أصحاب الأهواء الباطلةِ والآراء الفاسدةِ أخذوا يتلاعَبون بالأحاديثِ الشريفة، ويحرّفون الشريعةَ النبويّةَ، ويدسّون في آثارِ العترةِ الطاهرة، أعلَنوا التبرّي منهم، ووصفوهم بالكذّابين والوضّاعين، ولعنوهم أشدّ اللعن، ليَسقُطوا عند الناس، وأمروا الشيعة بعدم الأخذِ عنهم؛ لكي تمحّصَ الأحاديثَ من الدَّسائِس، والحقائقَ من المُنكرات.

روى الكشّيُّ أنّ شخصاً من الغلاةِ حين ذَكَرَ شيئاً من غلوّ يونس بن ظبيان عند أبي الحسن ﭺ، غضبَ غضباً شديداً، ثمّ قال ﭺ للرجل: «أخرجْ عنّي، لعنَكَ اللّهُ، ولعنَ من حَدّثَك، ولعنَ يونسَ بن ظبيان ألفَ

العسقلاني الشافعي، أحمد بن علي، لسان الميزان، ج١، ص٢٣٤. و: الذهبي، شمس الدين، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج١، ص١١٨. و: إبن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج١٠، ص ٢٨.

لعنةٍ يتبعها ألفُ لعنةٍ، كلُّ لعنة تُبلغُكَ قعرَ جهنّم. . . أما إنّ يونسَ مع أبي الخطّابِ في أشدِّ العذاب، مقرونانِ وأصحابهما إلى ذلـكَ الشـيطان، مـع فرعونَ وآل فرعونَ في أشدّ العَذاب. . .». [١]

إنَّ من أَجملِ وأوسعِ وأدقِّ ما رأيتُه يتكلُّم عمّا نحن فيه من موضوع، هو سَماحةُ مرجعِ المُسلمين، السيّدُ عليٌّ السيستانيُّ (أدامَ الله ظلّـه علـى العباد)، حسبَ ما جاءَ في تقريراتِ درسِه المبارك في الأُصول؛ إذ تكلَّـم بالتفصيل في موضوع (أسباب اختلاف الأحاديث)، وعمّا نشـاهدُه جليّـا من هذه الظاهرة، فقسَّم الظاهرةَ وأسبابَها تقسـيماتٍ غايـة فـي الروعـة، وجعلَ أحدَ هذه الأقسام ما أسماه (الاختلاف الناشـئ مـن تعمُّـد الـرواة للزيادة أو النقيصة أو الوضع)، وقال:

«والبحثُ هنا يقعُ في جهاتٍ ثلاثٍ:

الجهة الأولى: في إثباتِ وقوعِ ذلكَ، وأنَّ هناك من تعمَّد الدسَّ والوضعَ على النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام، ممّا سبّبَ وقوعَ الاختلافِ بين الأحاديث.

ولا نقصدُ بذلك التعرّفَ على هويّة الوضّاعينَ وتفصيلاتِ هذا العامِلِ؛ فإنّه ممّا يتكفّله علمُ الرجال، بل المرادُ إثباتُ وقوعِ الكذبِ على الرّسولِ والأئمّةِ الهُداةِ عليهم السلام في الجُملة.

الجهة الثانية: البحثُ عن دواعي وعوامل الدسِّ والوضعِ في الأحاديثِ. . . ممّا يعينُ الباحثَ على تمييزِ الحديثِ الموضوعِ من غَيره؛ فإنَّ هذه الجهة تفيدُنا فيما لو احتملنا أنَّ طائفةً من الروايات موضوعةٌ،

---

(١)الكشّيّ، محمّد بن عمر، رجال الكشّيّ، ص٣٦٤، رقم ٦٧٣.

فلابدَّ أن نُلاحظ مضمونَ الخَبر، فهل يتلاءَم مع دواعي الأَفرادِ الوضّاعينَ للحَديث أم لا؛ لنميّز الموضوع عن غيره.

الجهة الثالثة: بيان أنحاء الوضع العمدي وأقسامه، فتارة يضع كتابا وينسبه إلى الأئمة عليهم السلام، وأخرى ينسب تأليف أحد العلماء إلى الأئمة، وثالثة بالتصرف في كتاب أحد العلماء وغيره». [١]

ثمَّ أخذَ بالبحث المفصَّل في كلٍّ واحدة من هذه الجهات، فذكرَ أنَّ من جملةِ عواملِ الوضعِ وأغراضِه: الترغيبُ في الخَيرات، وإثراءُ الفكرِ الإسلاميِّ والشيعيِّ، ومدحُ بعضِ المذاهبِ أو رجالِها أو تضعيفهم، والعاملُ القوميُّ والعنصريُّ، وبهدفِ هدمِ الإسلامِ وتضعيفِ معارفِه ومبادئِه، وبهدفِ ترويجِ بعضِ الأنظمةِ الاقتصاديّة، وإحياءُ العادات والسننِ الجاهليّة والتيّارات والمبادئ غير الإسلاميّة، وترويج مذهب فقهيٍّ معيّنٍ، وأخيرا: الوضعُ من أجلِ التقرُّب للخُلفاء والملوك والأمراء. [٢]

وقال (دام ظلّه) في سياق كلامِه عن العاملِ الأوَّل المتقدّم الذّكر: «وربّما كان في الشيعةِ أيضاً من يحملُ هذه الفكرة، ويضعُ الحديثَ لذلك، كما وردَ في بعضِ مَنْ قيل فيه: إنَّه كذّابٌ وضّاعٌ، وأنَّه كان يجعلُ الأَحاديثَ في الخَيرات؛ فمثلاً: عبدُ الله بنُ عبد الرحمن الأصمّ، وردَ فيه في مجمَع الرجال نقلاً عن ابن الغضائريّ: ولهُ كتابٌ في الزّيارات يدلُّ

---

(١)الهاشميّ، هاشم، تعارض الأدلّة واختلاف الحديث (تَقريراً لأَبحاث سماحة آية الله العظمى السيد عليّ الحسينيّ السيستانيّ الأصوليّة)، ج١، ٤٣١ـ ٤٣٢.

(٢)أنظر: المصدر السابق، ص٤٣٢ـ ٤٥١.

على خُبثٍ عَظيمٍ ومذهبٍ مُتهافتٍ، وكان من كذّابة أهلِ البَصرَة. . .». [١]

ومن لطيف ما نُقل في الوضع والوضّاعين ما نقلَه العلّامةُ محمود أبو ريّة في كتابه (أضواءٌ على السنّة المحمَّديّة)؛ فقد عقدَ عُنوانا هو (الوضّاعون الصالحون)، تكلَّم فيه عمّن كان يضعُ الحديثَ على الرّسول ﷺ حسبةً لله بزعمِهم، وبعد أن نقلَ جملةً من أمثلةِ ذلك، قال: «وقد بلغ من أمرِهم أنَّهم يضعونَ الحديثَ لأسبابٍ تافهةٍ، ومن أمثلة ذلك: ما أسنده الحاكمُ عن سيفِ بن عمر التميميّ، قال: كنتُ عندَ سَعدِ بن طريفٍ، فجاء إبنُه من الكُتّابِ يبكي! فقال له: مالَك؟ قال: ضربَني المعلِّمُ. قال: لأُخزيَنَّهم اليوم: حدثَّنَا عكرمةُ عن ابنِ عبّاسٍ مرفوعاً: معلّمو صبيانِكم شرارُكم، أقلُّهم رحمةً لليتيم، وأغلظُهم على المَساكين». [٢]

المَطلبُ الثاني

إهتمامُ الأئمّة عليهم السلام بالدرايَة

وبمراجعةِ أحاديثِ الباب، يُعلمُ اهتمامُ الأئمّة عليهم السلام بدرايةِ الحديثِ، كما ورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «قالَ أميرُ المؤمنينَ عليه السلام: عليكُم بالدِّراياتِ لا بالرِّوايات». [٣]

---

(١)أنظر: المصدر السابق، ص٤٣٩. وقد عقد السيّد الأمينيُّ في كتابه الغدير فصلاً كاملاً للكلام عن الوضع والوضّاعين، وقد أكثرَ فيه النقلَ عن أهلِ السنّة أنفسِهم في من كَذَبَ منهم لأغراضٍ مختلفة. أنظر: ج٥، ص٢٠٨ ومابعدها.

(٢)أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة المحمّديّة، ص١١٢. وقد تكلّم بالتفصيل في هذا الكتاب عن الوضع والوضّاعين وأسبابِ الوضع، وهو يستحقُّ المراجعة، أنظر: ص١١١ منه.

(٣)المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الاطهار، ج٢،

وعنه (عليه السلام) أيضا: «همّةُ السُّفهاء الرّوايةُ، وهمّة العُلماء الدّراية»[١].

وعن الصّادق (عليه السلام): «حديثٌ تدريه، خيرٌ من ألفٍ ترويه، ولا يكونُ الرجلُ منكم فَقيهاً حتّى يعرفَ مَعاريضَ كَلامِنا، وأنّ الكلمةَ من كلامِنا لتنصرفُ على سبعينَ وَجها». [٢]

وعن أبي جعفر (عليه السلام): «يا بنيّ، إعرف منازلَ الشيعةِ على قَدرِ روايتِهم ومعرفتِهم؛ فإنَّ المعرفةَ هي الدرايةُ للروايةِ، وبالدّراياتِ للرواياتِ يعلو المؤمنُ إلى أقصى دَرَجاتِ الإيمان». [٣]

وقال الكشّيُّ: «سألَ بعضُ الأصحابِ يونسَ بنَ عبد الرّحمن: يا أبا محمَّد، ما أشدَّكَ في الحَديث، وأكثرَ إنكارِكَ لما يرويهِ أصحابُنا، فما الذي يحملُكَ على ردّ الأحاديث؟!

فقال: حدَّثَني هشامُ بنُ الحَكَم أنّه سمعَ أبا عبد اللّه (عليه السلام) يقول: لا تَقبَلوا عَلينا حَديثاً إلّا ما وافقَ القُرآن والسنّة، أو تجدونَ معه شاهداً من أحاديثِنا المتقدّمة؛ فإنَّ المُغيرةَ بنَ سعيد ـ لعنه اللّه ـ دسّ في كُتب أصحابِ أبي أحاديثَ لم يحدّث بها أبي.

ص، ح١٢، وص٢٠٦، ح٦٧.

(١)الكراجكى، محمّد بن على بن عثمان، كنز الفوائد: ٣١، ٢، و: الدّيلمي، الحسن بن أبي الحسن محمّد، إرشاد القلوب: ١٤، إبن فهد الحلي، أحمد، عدّة الداعي، ص٧٦، و: المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج٢، ص١٦٠، ح١٢.

(٢)المصدر نفسه،١٨٤، ح٥.

(٣)المصدر السابق، ح٤.

قال يونُس: وافيتُ العراقَ، فوجدتُ بها قطعةً من أصحابِ أبي جعفر ﷺ، ووجدتُ أصحابَ أبي عبد اللّه ﷺ مُتوافرين، فسمعتُ منهم، وأخذتُ كتبَهم، فعرضتها من بعدُ على أبي الحَسَن الرّضا ﷺ، فأنكرَ منها أحاديثَ كثيرةً أن تكونَ من أحاديثِ أبي عبد اللّه ﷺ ـ إلى أن قال ﷺ ـ: فإنّ مع كلِّ قول منّا حقيقةً، وعليهِ نوراً، فما لا حقيقةَ معهُ ولا نور عليه، فذلك من قولِ الشيطان». [1]

المطلب الثالث

فضل علوم الحديث عند العلماء

قال الشهيد الثاني ﷺ: «وأمّا علم الحديث، فهو من أجلّ العلوم قـدراً، وأعلاها رتبةً، وأعظمها مثوبةً بعد القرآن». [2]

وقال المحدّث النوري (ره): «إعلم أنّ علم الحديث علمٌ شريفٌ؛ بل هو أشرفُ العُلوم؛ فإنّ غايتَهُ الفوزُ بالسعادة الأبديّة، والتحلّي بالسنن النبويّة، والآدابِ العلويّةِ، وبه يُدركُ الفوزُ بالمعارف الحقّةِ ما لا يُدرَك من غيره، ومنه يتبيّن الحلالُ والحرامُ، والفرائضُ والّسننُ، وطرقُ تهذيب النفس وصفاتها». [3]

عن والدِ الشيخ البهـائي ﷺ: «إعلـم أنّ علـمَ الحَـديث علـمٌ شـريفٌ جليـلٌ. . . مـن حُرمَـه، حـرمَ خَيـراً عَظيمـاً، ومـن رُزقَـه، رُزقَ فَضـلاً جَسيما». [4]

---

(١)الكشّيّ، محمّد بن عمر، رجال الكشّي، ص٢٢٤: رقم٤٠١.

(٢)العامليّ، زين الدين بن علي، منية المريد، ص١٩١.

(٣)النوري، الميرزا حسين، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٨٧٥.

(٤)العامليّ، حسين بن عبد الصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار،

وقال المحقّقُ الخوئيُّ ﰆ: «كلُّ خبـرٍ عـن معصـومٍ لا يكـون حجّـةً، وإنّما الحجّـةُ هـو خصـوصُ خبـرِ الثّقـةِ أو الحَسَـنِ. ومـن الظـاهر أنَّ تشخيصَ ذلك لا يكونُ إلّا بمراجعـة علـمِ الرجـالِ، ومعرفـة أحـوالِهم، وتمييزِ الثقةِ والحَسَنِ عن الضّعيف.

وكذلكَ الحالُ لو قلنا بحجيّة خبر العادل فقط؛ فإنَّ الجزمَ بعَدالةِ رجل أو الوثوقَ بها لا يكادُ يحصل إلّا بمراجعتِه... .

ومن الغريب ـ بعد ذلك ـ إنكارُ بعض المتأخّرين الحاجةَ إلـى عِلـمِ الرّجال...».[1]

ص١٢٤. أنظر أيضا: المامقانيّ، عبد الله، تنقيح المقال في علم الرجال، ج١، ص١٧٢.

(١)الخوئيّ، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ج١، ص٢١ـ ٢٢.

الشرط الأوَّل والثاني

علما الرِّجال والدراية

مهَّدنا في السّابق للكلام في أهمِّ علمَينِ يرجعانِ إلى هذه الجِهة، وهما: علمُ الرجال، وعلمُ الدراية، اللذان يجمعُ بينهما عنوان: (عُلوم الحديث)، علما بأنّنا قد مررنا ببعضِ ما يرجعُ إلى هذه الجهة في ما تقدّم من شروط.

وتصل النوبة إلى التعريف بعلمَي الرجال والدراية، وما يرتبطُ بهما من مباحثَ مهمّة، علما أنّنا سيكون لنا وقفة أخرى مع هذا الموضوع في الملحق رقم (٣) آخر هذا الكتاب، حيثُ بيانُ محاور الاختلاف بين الأصوليّين والأَخباريّين .

المطلب الأوَّل

التعريف بعلمَي الرجال والدراية

أوَّلاً: التعريف بعلم الرجال

١. المقصودُ بعلم الرجال

ذُكر لعلم الرجال تعاريفُ مختلفةٌ، أوضحُها: هو أنّه: «علمٌ يُبحث فيه عن أحوالِ الرواةِ من حيثُ اتّصافهم بشرائطِ قبولِ أخبارهم وعدمِه». [1]

وعلى هذا، فعلم الرجال هو العلم الذي تكون مسؤوليَّته البحثَ عن أحوالِ رواةِ الحَديث، ذاتِ العلاقةِ بجوازِ قبولِ قولِهم في ما ينقلونه من الحديث، وعدمِه.

وأمّا موضوع علم الرجال، فهو عبارة عن رواة الحديث الواقعين في

---

(١)العامليّ، حسين بن عبد الصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، ص١٢١.

طريقه، فيبحثُ عن أحوالِ الرواةِ من حيثُ دخالتها في اعتبار قولهم وعدمه، وأمّا حالاتُهم الأخرَى التي ليست لها دخالةٌ في قبولِ قولِهم، فهو أمرٌ خارجٌ عن هذا العلم، فالبحثُ في هذا العلم إنّما هوَ عن اتّصاف الراوي بكونه ثقةً وضابطاً أو عدلاً أو غيرَ ذلك من الأحوالِ العارضةِ للموضوع، أمّا الأحوالُ الأخرى، ككونه تاجراً أو شاعراً أو غيرَ ذلك من الأحوال التي لا دِخالةَ لها في قبولِ الحَديث، فهي خارجةٌ عن هذا العلم.(١)

٢. المطلوب من علم الرجال(٢)

والمطلوبُ من علم الرجال هو:

ـ تشخيصُ وتعيينُ هويّة الراوي باسمِه ونسبِه وشهرتِه.

ـ معرفةُ حاله من حيثُ الوثاقة والضعف.

ـ معرفةُ مشايخِه وتلاميذِه وحياتِه وعصرِه وطبقتِه في الرواية.

فبتعيينِ اسمِه ونسبه وطبقتِه، تُميّزُ المشتركاتُ، وتشخّصُ المُرسَلات. كما يترتّبُ على معرفةِ حالِه من الوَثاقة والضعفِ، قبولُ حديثه أو ردّه.

٣. الفرق بين علم الرجال والتراجم

علمُ الرجال ـ كما مرّ ـ يبحَثُ عن أحوالِ الرجال، الذين تتكوّن منهم أسانيدُ الأحاديث، من حيث الوثاقة وغيرها من الصفات التي تؤثّر في الحكم بكون الراوي ثقةً لا يكذبُ حين النقل.

---

(١)السبحانيّ، جعفر، كليّات في علم الرجال، ص١٠.

(٢)أنظر: المصدر السابق، ص١٢ـ ١٣. الفضليّ، عبد الهادي، أصول علم الرجال، ص٢٥ـ ٣٢.

وأمّا علمُ التراجم: فهو يبحثُ عن أحـوالِ الشخصـيّات، مـن العُلمـاء وغيرهم، سواءٌ أكانوا رواةً للحديث أم لا، وسَواءٌ أكانـت تلـكَ الأحـوالُ مؤثّرة في الحُكم بالوَثاقة أم لا.

فالمطلوب من التراجم هو التعرّف على أحوال الأشخاص، لا من حيث الوثاقة والضعف؛ بل من حيث دورهم في حقولِ العلمِ والأدبِ والفنِّ والصناعةِ والسياسةِ والاجتماعِ، وتأثيرهم في الأحداثِ والوقائعِ، إلى غيرِ ذلك.

نعم، ربّما يجتمعُ العِلْمان في مورد؛ كما إذا كان الراوي عالماً، كالشيخِ الكلينيِّ مثلاً، إلّا أنَّ حيثيّةَ البحثِ في العِلميَن مع هذا تبقى مختلفة؛ فـإنَّ البحثَ عن أحوال الكلينيِّ في علومِ الحديثِ إنّما هو من زاويـةٍ وحيثيّـةٍ خاصّةٍ، هي وقوعُه في رجالِ الحديثِ، واتّصافه بمـا يُشـترطُ فـي قبـول الروايةِ لا غير، وأمّا في علمِ التَّراجم، فالبحثُ عنـه إنّمـا هـو مـن زاويـةٍ أخرى، وهي أحوالُه وبلوغُه المرتبةَ العاليةَ العظيمةَ من العِلـم، وتأليفاتُـه، وإنجازاتُه العلميَّة، أو غيرُ ذلك من الجهات.

وعليه، فيمكنُ القولُ بأنَّ العِلْمَين يتّحدانِ موضوعاً (الشـيخ الكلينـيّ)، ولكنَّ الموضوعَ في كلٍّ واحدٍ يختلفُ بالحيثيّة، أي: في الزاويةِ التي يطلُّ منها الباحثُ على هذا الموضوع فيجعلُه موضوعاً لبَحثه؛ فالشـخصُ بمـا هو راوٍ وواقعٌ في سندِ الحديثِ، موضوعٌ لعلمِ الرجال، وبمـا أنَّ لـه دورا في حقلِ العلم والإجماعِ والأدب والسياسـة والفـنّ والصـناعة، موضـوعٌ لعلمِ التّراجم.[1]

---

(١)أنظر: الفضليّ، عبد الهادي، أصول علم الرجال، ص٣٣ـ ٣٤.

ثانياً: التّعريف بعلمِ الدراية

١. المقصودُ بعلمِ الدّراية

الدرايةُ في اللغة بمعنى: مطلقُ العِلم. [١]

وفي الإصطلاح: علمٌ يبحثُ فيه عن مَتنِ الحديثِ، وسندِه، وطُرُقِه، من صحيحِها وسقيمِها وعليلِها، وما يُحتاجُ إليه ليُعرَفَ المقبولُ منه والمردود. [٢]

٢. المطلوب من علم الدراية

وأمّا الغايةُ من علم الدرايةِ والهدفُ منه، فمعرفةُ الإصطلاحاتِ المتوقّف عليها معرفةُ كلماتِ الأصحابِ في هذا العِلْم، واستنباطُ الأحكام، وتميّز المقبولِ من الأخبار ليُعمل به، والمردودِ ليجتنب عنه.[٣]

٣. الفرق بين علمَي الرجال والدراية

وأمّا الفرق بين علمّي الرّجال والدراية، فهو أنَّ علمَ الرجال يبحثُ عن آحادِ الرواةِ على وجهِ التّفصيلِ جرحاً وتعديلاً كما تقدّم في التعريف به، وأمّا في علمِ الدراية، فيبحثُ عن الأحوال الطارئةِ على الحديثِ، باعتبارِ مجموعِ من وَقَع في السّند[٤]، أو المَتن. [٥]

---

(١)أنظر: الفيوميّ، محمّد بن علي، المصباح المنير، ج١، ص١٩٤. و: الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، ص١٢٨٢.

(٢)أنظر: الغفاريّ، علي أكبر، دراسات في علم الدراية، ص٩.

(٣)أنظر: المصدر السابق، ص١٠.

(٤)كتقسيمه إلى الصحيحِ والموثّقِ والحَسَنِ والضعيفِ والمُرسل، و. . . .

(٥)كتقسيم الحديث إلى النصّ والظاهر، أو المُجمل والمُبيّن، أو المُضطرِب، و. . . .

ومن أجمل ما ذكر في علوم الحديث ما نبّـه عليـه سـماحةُ المرجـع الأعلى، السيّد السيستانيّ (دام ظلّه الوارف) في المقام؛ إذ نبَّه على بعـض النكات التي لم أرَ غيرَه قد نبّه عليها؛ فقال في سياق كلامـه عـن العلـوم التي يتوقّف عليها الاجتهاد والتفقّه ما يأتي:

«النوع الثاني: معرفة رواية الحديث؛ فإنّ الفقيه لابـدّ أن يكـون راويـاً لحديثهم ﷺ. وروايةُ الحديث في زماننا تتوقّف على أمرين:

الأوّل: علمُ معرفة الكتب؛ فإنّ كثيرا من الكتب قد اختُلف في نسـبتها الى كاتبها. ومعرفة الكتب فنٌّ من فنون علم الحـديث لـه شُـعب، ومـن شُعبها علمُ معرفة الكتب، ومجرّدُ انتساب كتاب الى شخص في فهرست أو جامع من الجوامع غيرُ كاف؛ فإنَّ كثيراً من الكتب اختُلف فيها ـ كمـا ذكرنا ـ ويكفي في ذلك الاختلافُ في روضة الكافي... .

وعليه، فلا يمكن الاعتماد على الآخرين في نسبة الكتاب لأحد، ولابدّ للفقيه أن يكون له رأيٌ ونظر في كلّ كتاب يروي عنه.

الأمر الثاني: معرفة تخلُّل ـ أي: حصول ـ الاجتهاد وعدمه في مقام نقل الرواية.

وتوضيح ذلك: أنّ نقلَ الرواية من المصدر قد يكون مع الواسطة وقد يكون مباشرة ...، فإن كان النقلُ مع الواسطة ـ كما هو الغالب ـ وعلمنا بعدم تخلّل اجتهادٍ في مرحلة النقل متناً أو سنداً، فلا ريبَ في جواز الاعتماد، وأمّا إذا عُلم بتخلّل الاجتهاد بأحد الوجوه الآتية، ولا سيّما إذا علمنا ببطلان الاجتهاد في بعض الموارد، فلا يمكن الاعتماد على

أنظر: السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، ص١٦ـ ١٧.

الواسطة». [١]

المطلب الثاني

إهتمامُ أهل السنّة بالحَديث وعُلومه

وكما اهتم الشيعةُ الإماميّة بالسنّة وأفردوا لها علومَ الحَديث، فكذلك فعل السنّةُ، «وقد أبدعوا في وضع علمٍ دقيقٍ له قواعدُ وطرقٌ يتوصّل بها إلى معرفةِ الحديثِ الصحيحِ والحديثِ غيرِ الصحيح.

وقد ركّزوا هذا العلمَ على قواعدَ تتعلّقُ بنقلِ الحديثِ، وقواعدَ تتعلّق بالراوي نفسه، وشروطه. ويسمّى هذا العلمُ بعلمِ أصولِ الحَديث.

كما وضعوا أيضاً علمَ تاريخِ الرّواة وتراجمِهم». [٢]

وقال بعض المحقّقينَ المعاصرينَ من أهل السنّة: «والعلمُ بالسنّة النبويّة يشملُ العلمَ بمعاني مفرداتِها، وتراكيبِها، ودلالاتِ الكلامِ على المعاني. مع معرفةِ علمِ مُصطلح الحديثِ، ورجالِ الحديث؛ لمعرفةِ مدى قوّة السندِ ومرتبتِه في القوّة والضعف؛ ليتمكّن مَن العمل بالصّحيح منه، ومن ترجيح ما هو أقوى من غيره، وكذلك معرفة ناسخ الحديث ومنسوخه. . .». [٣]

---

(١)الربّانيّ، السيّد محمّد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد السيتانيّ دام ظلّه)، ص٣٠ـ ٣١.

(٢)الهادي، كرّو، أصول التشريع الإسلاميّ، ص٤١.

(٣)العمريّ، نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه، ص ٧٢ـ ٧٣.

المطلب الثالث

عدد الأحاديث الصحيحة عند المدرستين

وأمّا بالنسبة إلى الأحاديثِ الصحيحةِ عند المدرَسَتين، فقد وقع الخلافُ الشديدُ فيه عندهما على ما يأتي:

أوَّلاً: عدد الأحاديث الصحيحة عند أهل السنّة

أمّا بالنسبة إلى المدرسة السنيّة، فقد «وقعَ الخلاف في أقوالِهم في تحديدِ عددِ أحاديثِ الأحكامِ الصحيحةِ، فقيل: خَمسمئة، واستقل الشوكانيُّ هذا العدد، فقال: وهذا عجبٌ أن يقال. . . ؛ فإنَّ الأحاديث التي تؤخذُ منها الأحكامُ الشرعيّة ألوفٌ مؤلّفةٌ.

وقيل: إنَّ عددَ أحاديث الأحكام ثلاثةُ آلاف.

وقيل: ألفٌ ومئتان. ونَسَبَه الشوكانيُّ إلى الإمام أحمد بن حنبل.

وقال ابنُ قيّم الجوزيّة: إنَّ أصولَ الأحاديثِ التي تدورُ عليها الأحكامُ خمسمائة، وهي مفصَّلةٌ في نحوِ أربعةِ آلافِ حَديث». [1]

ثانياً: عددُ الأحاديث الصّحيحة عند الإماميّة

وأمّا بالنسبة إلى المدرسة الشيعيّة، فإنَّ هذا البحثَ مفتوحٌ عندَنا نحنُ الشيعة أيضاً، حيث يتناولُ عادةً تحتَ عنوان «الحاجةُ إلى علم الرجال».

وفي مُعجم رجال الحديث للمحقّق الخوئيّ ﵀: «قد ثبتَ بالأدلّة الأربعةِ حرمةُ العمل بالظنّ، وأنّه لايجوزُ نسبةُ حكمٍ إلى الله سبحانه ما لم يثبت ذلك بدليل قطعيٍّ، أو بما ينتهي إلى الدليلِ القطعيٍّ، وناهيكَ في ذلك قوله سبحانه: ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾.

---

(١) المصدر السابق.

دلَّت الآيةُ المباركةُ على أنّ كلَّ ما لم يثبت فيه إذنٌ من الله تعالى، فنسبتُه إليه افتراءٌ عليه سبحانَه، كما ثبتَ بتلكَ الأدلّة أنّ الظنَّ بنفسِه لايكون منجّزا للواقع، ولامعذّرا عن مخالفته في ما تنجّز بمنجّز، ويكفي في ذلك قولُه تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقولُه تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

وأمّا الرواياتُ الناهيةُ عن العمل بغير العلم: فهي فوقَ حدّ الإحصاء؛ ففي صحيحِ أبي بصير، قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: تردُ علينا أشياءٌ ليس نعرفُها في كتاب الله ولا سنّة، فننظرُ فيها؟ فقال: لا، أما أنّك إن أصبتَ، لم تؤجَر، وإن أخطأتَ، كذبتَ عَلى الله». . .»[1].

ثمَّ قالَ قدس سره: «رواياتُ الكتبِ الأربعةِ ليست قطعيّة الصدور: ذهبَ جماعةٌ من المحدّثين إلى أنّ رواياتِ الكتبِ الأربعةِ قطعيّة الصدور.

وهذا القول باطلٌ من أصله؛ إذ كيفَ يمكن دعوى القطعِ بصدورِ رواية رواها واحدٌ عن واحد. ولاسيّما أنّ في رواة الكتبِ الأربعةِ من هو معروفٌ بالكذب والوَضع... .

ودعوى القطع بصدقهم في خصوصِ رواياتِ الكتب الأربعة ـ لقرائنَ دلَّت على ذلك ـ لا أساسَ لها؛ فإنَّها بلا بيّنةٍ وبرهانٍ، فإنّ ما ذكروه في المقام، وادَّعَوا أنّها قرائنُ تدلُّنا على صدور هذه الرواياتِ من المَعصوم عليه السلام، لا يرجع شيءٌ منها إلى محصَّل.

وأحسن ما قيل في ذلك، هو: أنَّ اهتمامَ أصحاب الأئمّة عليهم السلام وأربابِ الأصولِ والكتبِ بأمر الحديث إلى زمانِ المحمَّدينَ الثلاثةَ ــ قدّس الله

---

(١)أنظر: الخوئيّ، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ج١، ص٢٢ وما بعدها.

أسرارَهم ـ يدلُّنا على أنَّ الرواياتِ التي أثبتوها في كتبهم قد صدرت عن المعصومين عليهم السلام، فإنَّ الاهتمامَ المزبورَ يوجبُ ـ في العادة ـ العلم بصحّة ما أودعوه في كُتبهم، وصدُّوره من المعصومين عليهم السلام.

ولكنّ هذه الدعوى فارغةٌ من وجوه»، ثم ذكر قدس سره هذه الوجوه.[1]

وهذا ما ذكره تلميذه مرجع المسلمين، السيّد السيستانيّ (دام ظلّه)، في سياق كلامه عن اشتراط علم الرجال في التفقّه؛ إذ قال: «ثم إنّه قد يُقال بصحّة بعض الكتب، وأنّها معتَمَدة من حيثُ السند، وعليه، فلا نحتاج الى علم الرجال بالنسبة إليها، وهذا ما قيل في حقّ كتاب الكافي، وأنّ الروايات الموجودة فيه معتبرة إمّا قطعا وإمّا اطمئنانا... .

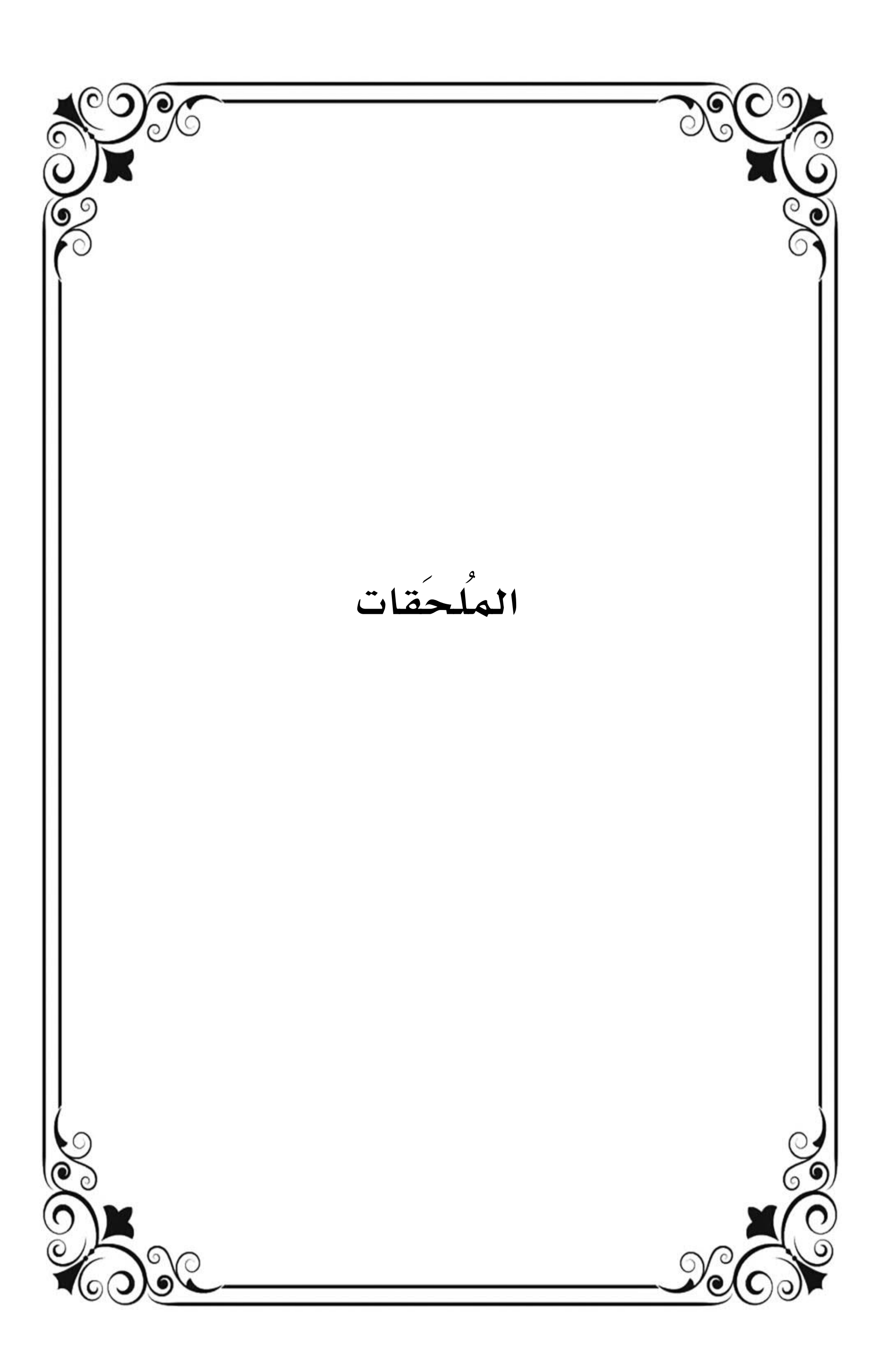
إلّا أنّ هذه الأقوال كلّها غير تامّة، ولابدّ من معرفة الوسائط، سواء كانت الرواية في الكافي أو في الفقيه أو في التهذيبَين، أو في جميعها، فقد ذكر ذلك صاحب الحدائق ـ الذي هو من أكابر الأخباريّين ـ في مواضع متعدّدة».[2]

وسيأتي مزيدُ بيانٍ للموضوع في الملحق رقم (٣)، حيث بيان محاور الاختلاف بين الأصوليّين والأخباريّين بعونه تعالى.

---

(١)المصدر السابق.

(٢)الربّانيّ، السيّد محمّد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد السيتانيّ دام ظلّه)، ص٣٥ـ ٣٦.



المُلحَقات

الملحق رقم (١)

ترتيب العلوم المطلوبة في الاجتهاد بالنظر إلى المتعلِّم

وما دمنا نتكلَّم عن العلوم التي لابدّ للطالب أن يتعلّمها ليصل إلى رتبة الاجتهاد، التي لا يصلها إلّا من كان ذا حظٍّ عظيم، فمن الجيّد أن ننقل ما ذكره السيّد نعمةُ الله الجَزائريّ في كتابه الأنوار النعمانية من ترتيبٍ لهذه العلوم.

قال ﵀: «**الفائدة الرابعة عشر: في ترتيب العلوم بالنظر إلى المتعلّم**

إعلم أنَّ لكلِّ علمٍ من هذه العلوم مرتبةً من التعلُّم لابدّ لطالبه من مراعاتها؛ لئلّا يضيعَ سعيُه، وليصلَ إلى بُغيتِه بسرعة، وكم رأينا طلّاباً للعلم سنينَ كثيرةً لم يَحصلوا منه إلّا القليل، وآخرين حَصلوا منه كثيراً في مدّةٍ قليلةٍ بسببِ مراعاةِ ترتيبه.

فينبغي أن يشتغلَ في أوّل أمرِه بحفظِ كتابِ الله تعالى وتجويدِه على الوجهِ المُعتبر؛ ليكونَ مفتاحاً صالحاً ومعيناً ناجحاً، فإذا فرغَ منه، اشتغلَ بتعلُّم العلوم العربيّة؛ فإنّها أوّلُ آلاتِ الفهمِ، وأعظمُ أسبابِ العلمِ الشرعيِّ، فيقرأ أوّلا علمَ التّصريف، ويتدرَّجُ في كُتُبه من الأسهَل إلى الأصعبِ حتّى يتقَنه، ويحيطَ به علماً.

ثمَّ ينتَقل إلى النّحوِ، فيشتغل فيه على هذا النّهج، ويزيدُ فيه بالجدِّ والحفظِ.

ثمَّ ينتقل منه إلى بقيّةِ العلومِ العربيّة، فإذا فرغَ منها أجمع، إشتغل بالمنطق، وحقَّقَ مقاصدَه على النمط الأوسَط، ولا يبالغ فيه مبالغتَه في غيرِه؛ لأنَّ المقصودَ منه يحصل بدونِه». [(١)]

---

(١) الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانيّة، ج٣، ص٣٢٥.

ثمَّ نقل (قدِّسَ سرُّه) هنا قصّة قراءةِ السيّد محمَّد (صاحب المدارك) وخالِه (الشيخ حَسَن) عند المقدَّس الأردبيليِّ، تلكَ التي نقلَناها سابقاً، فراجع هناك.

ثمّ قال ﷺ: «ثمَّ إذا فرغَ من المنطقِ، انتقلَ إلى علمِ الكـلامِ، ويتـدرَّجُ فيه كذلك.

ثمَّ ينتقلُ منه إلى أصول الفِقه، متدرِّجاً في كتبه ومباحثِه، وهـذا العلـمُ أولى بالعُلوم تحريراً، فلا يَقتصرْ منه على القَليل؛ فبقَدرِ ما تحقّقُه، يتحقّق عندَه المباحثُ الفقهيّة.

ثمّ ينتقلُ منه إلى علـم درايـةِ الحَـديثِ، فيطالعُـه، ويحـيطُ بقواعـده، وليسَ هو من العلوم الدّقيقة، وإنَّما هو مـن مُصـطلحاتٍ مدوّنـةٍ وفوائـدَ مجموعةٍ، فإذا وقفَ على مَقاصدِه، انتقـلَ إلـى قـراءةِ الحـديثِ بالروايـةِ والتفسيرِ والبحثِ والتصحيحِ، على حسـب مـا يقتضـيهِ الحـالُ، ويسـعُه الوقت، ولا أقلَّ من أصلٍ منهُ يشتمل على أبوابِ الفقهِ وأحاديثِه.

وكانَ شيخُنا المعاصرُ (أدام اللهُ عزَّه) يقول: يكَفي من الأصولِ الأربعـةِ كتابُ التّهذيب.

ثمَّ ينتقلُ منهُ إلـى البحـث عـن الآيـاتِ القرآنيّـةِ المتعلّقـةِ بالأَحكـام الشرعيّة؛ فقد أفردَها العلمـاءُ (رضـوانُ الله علـيهم) بالبحـث، وخصّـوها بالتصنيف، فلْيطالعْ فيها كتاباً، وأحسنُها في هذه الأيّامِ الآياتُ الأحكاميّـةُ التي صنّفَها شيخُنا، الشيخُ جواد الكاظميّ تغمّده اللهُ برحمته.

فإذا فرغَ منها، انتقلَ إلى قراءةِ كُتب الفِقهِ، فيقرأُ منها أوّلاً كتابـاً يطّلـعُ فيه على مطالبهِ، ورؤوسِ مسائلِه، وعلى مصطلحاتِ الفقهاء، وقواعدِهم؛ فإنَّها لا تكادُ تَستفادُ إلّا منَ أفواهِ المشايِخِ، بخلافِ غيرِها منَ العُلوم.

ثمَّ يشرعُ ـ ثانياً ـ في قراءة كتابِ آخرَ بالبحثِ والاستدلال واستنباطِ الفروعِ من الأصول، واستفادةِ الحكمِ من كتابٍ أو سنَّةٍ من جهةِ النصِّ أو الاستنباطِ من عمومِ لفظٍ أو إطلاقِه، ومن حديثٍ صحيحٍ أو حَسَنٍ أو غيرِهما؛ ليتدرَّبَ على هذه المَطالب على التدريج.

وهذا لا يحصلُ إلّا بقُوَّةٍ قدسيّةٍ يمنحُها اللهُ سبحانَه لعبدِه، ولا حيلةَ للعَبدِ فيها، نَعَم، للجدِّ والمجاهَدَةِ والانقطاعِ إلى اللِه سبحانَه أثرٌ بيّنٌ في تحصيلِها، كما قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾.[1]

فإذا فرغَ من ذلكَ كلِّه، شرَعَ في تَفسيرِ الكتاب العزيزِ بأسرِه؛ فكلُّ هذه العلوم مقدّمةٌ له، فإذا وُفِّقَ له، فلا يَقتصرْ على ما استخرجَهُ المفسِّرون بأنظارِهم فيه، بل يُكثر من التفكُّر في معانيهِ، ويصفّي نفسَه للتطلُّع على خوافيهِ، ويبتهل إلى الله تعالى في أن يمنحَه من لدنه فهمَ كتابه، وأسرارَ خِطابه، فحينئذٍ يظهرُ عليه من الحَقائقِ ما لم يصل إليه غيرُه من المفسِّرين؛ لأنَّ الكتابَ العزيزَ بحرٌ لجّيٌّ في قعره دررٌ، وفي ظاهره خَبر، والناسُ في التقاطِ دُرَرِهِ والاطّلاعِ على بعضِ حقائقِه على مَراتب، ومن ثمَّ ترى التفاسيرَ مختلفةً حسبَ اختلافِ أهلِها في ما يغلبُ عليهم.

فمنها: ما يغلبُ عليه العربيّةُ ككشّافِ الزَّمَخشَـريّ، ومنهـا: مـا يغلـبُ عليه الحكمةُ والبرهانُ الكلاميُّ، كمفاتح الغيب للرازي، ومنها: ما يغلـبُ عليه القَصَص، كتفاسيرِ الثعلبيّ، ومنها: ما يسلِّطُ على تأويلِ الحقائقِ دون

(١)العنكبوت: ٦٩.

التفسير الظاهر، كتفسير عبد الرزّاق الكاشيّ، إلى غير ذلك من المظاهر.

فإذا فرغَ مِن ذلك، وأرادَ الترقّيَ وتكميلَ النَّفس، فليطالعْ كتبَ الحِكمةِ، من الطبيعيّ، والرياضيّ، والحكمةِ العمليَّةِ، المشتملةِ على تهذيبِ الأخلاق في النّفسِ، وما خرجَ عنها من ضروراتِ دارِ الفَناء.

ثمَّ ينتقلُ بعدَه إلى العلومِ الحقيقيّة، والفنونِ الخفيّة؛ فإنَّها البابُ لهذه العلوم، ونتيجةُ كلِّ مَعلوم، وبها يصلُ إلى درجة المقرَّبين، ويحصلُ على مَقاصد الواصلين.

هذا كلُّه ترتيب من هو أهلٌ لهذِه العلوم، وله استعدادٌ لتحصيلِها، ونفسٌ قابلةٌ لفهمِها، فأمّا القاصرونَ عن دَركِ هذا المَقام، والممنوعون بالعوائقِ عن الوصولِ إلى هذا المَرام، فلْيقتَصروا منها على ما يُمكنُهم الوصولُ إليه، متدرِّجين فيهِ حسبَ ما دلّلنا عليه، فإنْ لم يكن لهم بدٌّ من الاقتصار، فلا أقلَّ من الاكتفاء بالعلومِ الشرعيّةِ والأحكامِ الدينيّة، فإنْ ضاقَ الوقتُ، وضعُفَ النفسُ عن ذلك، فالفقهُ أولى من الجَميع؛ فبهِ قامت النبوّاتُ، وانتظمَ أمرُ المَعاش والمَعاد، مضيفاً إليهِ ما يجبُ مراعاتُه من تهذيبِ النفس، وإصلاحِ القلب؛ ليترتَّبَ عليهِ العدالةُ، التي بها قامت السّمواتُ والأرضُ والتقوى، الذي هو مِلاكُ الأمر.

فإذا فرغَ عمّا خُلق له من العُلوم، فليشتغل بالعملِ الذي هو زبدةُ العِلم وعلّةُ الخَلق، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، وما أجهلَ وأخسرَ وأحمقَ من متعلّمِ صنعةٍ لينتفعَ بها في أمرِ مَعاشه، ثمّ يصرفُ عمرهُ ويجعلُ كدَّهُ في تحصيلِ آلاتِها من غيرِ أنَ يشتغل بها

(١) الذاريات: ٥٦.

اشتغالاً يحصلُ به الغرضُ منها، وكم قد رأينا في شيرازَ وأصفهانَ من طالبِ اشتغلَ بالمقدّمات، وأمعنَ النظرَ فيها، حتّى انقضى عمرُه، ولم يعرفْ شيئاً من العلومِ الشرعيّة، وربّما آلَ الأمرُ إلى احتقارها، واحتقارِ من يعرفُها، بل يعدّونَ الفقيهَ حماراً، وليسَ هذا إلّا من عدمِ ثباتِ الإيمانِ في قلوبهم. . . .

وحيث أنّكَ قد عرفتَ أوّلاً أنَّ الأذهان تحتاجُ إلى تشحيذٍ؛ لأنّها تكِلُّ كما تكِلُّ الأبدانُ، وتشحيذُها إنّما يكونُ بلطائفِ العلومِ وغوامضِ الفنونِ، وهو الذي فهمه المحقّقون من قوله ﷺ: روّحوا أرواحَكم ببدائِعِ الحِكمةِ؛ فإنَّها تكِلُّ كما تكِلُّ الأبدان، فلا بأسَ بذكرِ نورٍ يشتملُ على بعضِ ما في الفنونِ من العربيّة وغيرِها، والله الموفّق». [١]

(١)الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج٣، ص٣٢٥ـ ٣٢٨.

الملحق رقم (٢)

آداب الدرس والقراءة

ومن لطيف ما ذكره في الأنوار النعمانية ممّا يفيدنا هنا، ما يرجع إلى آدابُ المتعلّم، وذلك قولُه ﷺ:

«الفائدة الثامنة: آدابه في درسه وقراءته

وهي أمور:

الأوّل: أن يبتدئَ أوّلاً بحفظِ كتـابِ الله العزيـز حِفظـاً مُتقَنـاً؛ فهـذا أصـلُ العلوم، وأجلُّها، وكان السلفُ لا يعلِّمونَ الفقهَ والحديثَ إلّا لمَن حفظَ القرآن.

الثاني: أن يقتصرَ مِن المُطالعة على ما يحتملُه فهمُه، ولا يمجُّه طبعُـه، ولْيَحذَر من تَحيُّر الذهن في مطالعةِ الكتب الكثيـرةِ؛ فإنَّـه يضـيّع زمانَـه، وليعطِ الكتابَ الذي يقرأه والفنَّ الذي يأخذُه كلّيَّته؛ حتّـى يتقنَـه؛ حـذراً من الخَبطِ، ومن هـذا البـابِ الاشـتغالُ بكتـبِ الخِـلافِ فـي العَقليّـات ونحوها قبل أن يصحَّ فهمُه، ويستقرَّ رأيُه على الحقّ.

وينبغي أن يعتنيَ بتصحيحِ درسِه الذي يحفظُه قبـلَ حفظِـه تَصـحيحاً مُتقناً، ثمَّ يحفظُه حفظاً محكَماً، ثم يكرّره.

وأن يحضرَ معه الدواةَ والقلمَ للتصحيح، وإذا ردَّ عليـه الشـيخُ لفظـةً، فظنَّ أو علمَ أنَّ ردَّه خلافُ الصَّواب، كرَّرَ اللفظةَ مع ما قبلَهـا؛ لينبِّـه بهـا الشيخَ، أو يأتيَ بلفظِها الصّواب على وجهِ الاسـتفهام، فربَّمـا وقـعَ ذلـكَ سهواً، ولا يقلْ: بل هي كذا، فإنْ رجعَ الشيخُ إلى الصّواب، فـذاك، وإلّـا، تركَ تحقيقَها إلى مجلسٍ آخرَ بتلطُّف، ولا يبـادرْ إلـى إصـلاحِها علـى الوجهِ الذي عرفَه مع اطّلاعِ الشيخ والحاضرين.

وكذلك إذا تحقَّقَ خطأُ الشـيخ فـي جـوابِ مسـألةٍ وكـان لا يفـوتُ

تحقيقُه، فإنْ كانَ كذلك، كالكتابـةِ فـي رقـاعِ الاسـتفتاء، وكـونِ السـائلِ غريباً، أو بعيدَ الدار، أو مشنّعا، تعيَّنَ تنبيهُ الشيخ على ذَلـكَ فـي الحـالِ بالإشارة، ثمّ بالتصريح؛ فإنَّ تركَه ذلكَ خيانةٌ للشيخ، فيجبُ نصـحهُ بمـا أمكنَ من تلطّف وغيرِه، فإذا وقفَ على مكانٍ في التصحيحِ، كتبَ قبالتَـه بلغَ العرضُ أو التصحيح.

وينبغي له أن يقسِّمَ أوقاتَ ليلهِ ونهاره على ما يحصّله؛ فإنَّ الأورادَ توجبُ الازديادَ، وأجودُ الأوقاتِ للحفظِ، الأسحارُ، وللبحثِ، الأبكارُ، وللكتابةِ وَسطَ النّهار، وللمطالعةِ والمذاكرةِ، الليلُ وبقايا النّهار.

وممّا قالوه ودلَّت عليه التجربةُ: أنَّ حفظَ الليلِ أنفعُ من حفظِ النهار، ووقتَ الجوع أنفعُ من وقتِ الشّبع، والمكانَ البعيدَ عن المُلهيات أنفعُ.

وأن يباكرَ بدرسه؛ لخَبَر: بورِكَ لأمَّتي في بكورِها.[١]

ويجعل ابتداءه يومَ الخَميس[٢]، وفي روايةٍ: يومَ السبت أو الخَميس[٣]، وفي آخر عنه ﷺ: أطلبوا العلمَ يومَ الإثنين؛ فإنّه ميسَّرٌ لطالبه[٤]، ورُوي في يوم الأربعاء خبرٌ: ما من شيءٍ بُدئ به يومَ الأربعاء،

---

(١)أنظر: الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٥٩، الحديث رقم (٧). وفيه: «بوركَ لأمّتي في بُكورها يومَ سَبتِها وخَميسِها».

(٢)أنظر: المصدر السابق، الحديث رقم (٦)، وفيه: «اللهمَّ، بارك لأمّتي في بُكورها يومَ الخميس».

(٣)أنظر: المصدر السابق، الحديث رقم (٤)، وفيه: «اللهمَّ، بارك لأمَّتي في بُكورها يومَ سبتِها وخميسِها».

(٤)لم ينقل الحديث في مجامعنا الحديثيّة، واستشهد به الشهيد الثاني في منية

إلّا وقد تمّ[(١)]، وربّما اختار بعضُ العلماء الابتداءَ يومَ الأحَد، ولم نقف على مأخذه.[(٢)]

الثالث: إذا حضرَ مجلسَ الشيخ، فلْيُسَلِّمْ على الحاضِرين، ثمَّ يخصُّ الشيخَ بزيادةِ تحيَّةٍ وإكرام، وعدَّ بعضُهم حَلَقَ العلمِ حالَ أخذِهم في البحثِ من المواضعِ التي لا يسلَّمُ فيها، واختارَه جماعةٌ من الأفاضلِ، وهو متَّجهٌ؛ حيثُ يشغلُهم ردُّ السلام عمّا فيه من البَحث وحضورِ القَلبِ كما هو الغالب، سيّما إذا كان أثناءَ تقريرِ مَسألةٍ؛ فإنَّ قطعَه عليهم أضرُّ

المريد، ص٢٦٦، فقال: «وفي خبر آخر عنه صلى الله عليه وآله: ...». وانظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الجامع الصغير من حديث البشير النذير، ج١، ص٨٥، الحديث رقم (١١١٢).

(١)ذكره الشهيد الثاني في منية المريد، ص٢٦٦، بقوله: «وروي في يوم الأربعاء خبرٌ: ما من شيءٍ بدئ يوم الأربعاء إلّا وقد تمّ». ولم ينقل الحديث في مجامعنا الحديثيّة. وفي المقاصد الحسنة للسخاوي، محمّد بن عبد الرحمن: «لم أقف له على أصل». ص٣٦٢.

(٢)هذه عين عبارة الشهيد الثاني في منية المريد، ص٢٦٧. وهي منقولة من (تذكرة السامع)لابن جماعة، قال: «إذا حضر مجلسَ الشيخِ، سلَّمَ على الحاضرينَ بصوتٍ يسمعُ جميعَه، ويخصّ الشيخَ بزيادةِ تحيّةٍ وإكرامٍ، وكذلك يسلّم إذا انصرف.

وعدَّ بعضُهم حَلَقَ العلمِ في حال أخذِهم فيه من المواضع التي لا يسلّم فيها، وهذا خلافُ ما عليه العرفُ والعملُ، لكن، يتّجه ذلك في شخصٍ واحدٍ مشتغل بحفظِ درسِه وتكرارِه». ابن جماعة، محمّد بن إبراهيم، تذكرة السامعِ والمتكلّم في أدب العالِم والمتعلّم، ص١١٨.

من كثيرٍ من المواردِ التي ورد أنَّه لا يسلِّمُ فيها، لكن، متى أُريدَ ذلك، فلْيجلسْ الداخلُ عليهم على بُعدٍ من مقابلةِ الشيخِ، بحيث لا يشعرُ به حتّى يفرغَ إن أمكن؛ جمعاً بين حقِّ الأدبِ وحقِّ البحثِ في دفع الشَّواغِلِ.

وينبغي له إذا سلّمَ أن لا يتخطّى رقابَ الحاضِرين إلى قُرب الشيخِ إن لم تكن منزلتُه كذلك، بل يجلس حيثُ ينتهي به المجلسُ كما ورد في الحديث[1]، فإنْ صرَّح له الشيخُ أو الحاضرون بالتقدُّم، أو كانت منزلته، أو كان يعلمُ إيثارَ الشيخ والجماعةِ لذلك، أو كان جلوسُه بقربِ الشيخ لمصلحةٍ؛ كأن يذاكرَهُ مذاكرةً ينتفعُ بها الحاضرون، أو لكونه كبيرَ السنّ، أو كثيرَ الفضيلة والصلاح، فلا بأسَ، قال شيخُنا، الشيخُ زينَ الدين طاب ثراه[2]: واعْلم أنَّه متى سَبَقَ إلى مكانٍ من مجلسِ الدّرس، كان أحقَّ به، فليس لغيره أن يزعجَه منه، وإن كان أحقَّ به بحسبِ الآداب، قيل: ويبقى بعد ذلك أحقّ به، كالمحترف إذا أَلِفَ مكاناً من السّوق أو الشارع، فلا يسقط حقُّه منه بمفارقتِه، وإن انقطعَ عن الدرسِ يوماً أو يومَين إذا حضرَ بعدَ ذلك. انتهى. وفيه ما لا يَخفى.

وينبغي أن لا يجلسَ بينَ أخوَين أو أبٍ وابن، أو قريبَين أو متصاحبَين إلّا برضاهُما معا؛ لما رُوي أنَّ النبيَّ ﷺ نهى أن يَجلسَ

---

(١)في أمالي الطوسيّ: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لكلِّ شيء حليةٌ، وحليةُ الخوان البقلُ، ولا ينبغي للمؤمن أن يجلس إلّا حيثُ ينتهي به الجلوسُ، فإنَّ تخطّي أعناقَ الرجال سخافة». ص٣٠٤.

(٢)المقصود الشهيد الثاني، زين الدين بن علي قدس سره، أنظر: منية المريد، ص٢٧٠.

الرجلُ بين الرَّجُلين إلّا بإذنهما.[(١)]

وينبغي أن لا يقرأ إلّا بإذن الشيخ، ذكره جماعةٌ من العلماء[(٢)]، فإذا أذنَ له، استعاذَ بالله من الشيطانِ الرّجيم، ثمّ سمّى اللهَ تعالى، وحمدَه، وصلّى على النبيّ وآلِه، ثمَّ يدعو للشيخِ، ولوالديهِ، ولمشايخِه، وللعلماء، ولنفسِه.

وينبغي أن يتذاكرَ مع من يوافقُه من مواظِبي مجلسِ الشيخ بما وقع فيه من الفوائدِ؛ فإنَّ في المذاكرة نفعاً عظيماً، وقُدِّم على نفعِ الحِفظ.

وينبغي الإسراعُ بها قبل تفرّق أذهانهم؛ فإنْ لم يجد مَن يتذاكرُ مَعه، ذاكرَ نفسَه؛ بأن يكرّر معنى ما سَمِعه ولفظَه على قلبه؛ ليتعلَّق ذلك بخاطرِه، وقد اشتهرَ أنَّ الأخفشَ كان له عنزٌ يتذاكرُ إليه».[(٣)]

---

(١)لم يرد ذلك في مجامعنا الحديثيّة، ولكنّه نقل في سنن أبي داود، ج٤، ص٤١٢، باب (فِى الرَّجُلِ يَجْلِسُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِهِمَا)، الحديث رقم (٤٨٤٦).

(٢)عين هذه العبارة في منية المريد، ص٢٧٤، قال: «أن لا يقرأ حتّى يستأذنَ الشيخَ، ذكره جماعةٌ من العُلماء». ولم أر من علمائنا من ذكر ذلك، ولكن، نقل الخطيبُ البغداديُّ في (الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع)، فقال :«ويجب على الطالب أن لا يقرأ حتّى يأذن له المُحدّث». ج١، ص٣٠٣.

(٣)الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانيّة، ج٣، ص٣١٣ـ ٣١٦.

الملحق رقم (٣)

محاور الاختلاف بين الأخباريّين والأصوليّين

ولكـي تتَّضـحَ الصـورةُ جيّـدا بالنسـبة إلـى الفـرق بـين الأَخبـاريّين والأصوليّين، وهو الأمر المحوريُّ في ما نحن فيه كما رأينا فـي مطـاوي الكتاب، نذكرُ هنا خلاصةً واضـحة لهـذا الفـرق، تتجلّـى بـذكر محـاور الاختلاف بين هاتَين المدرسَتين.

اختلفت الأنظار في نقاط الاختلاف ومحاوره بين الأَخباريّين والأصوليّين؛ فبين قائل بأنّها ستةٌ وثمانون فرقاً[١]، إلى قائل بأنّها ثمانون[٢]، إلى قائل بأنّها أربعون[٣]، إلى قائل بأنّها ثمانيةٌ، منتهياً إلى عدم وجود فرق جوهريّ بين الطّرفين؛ فإنَّ ما ذكروه من وجوه الفرق بينهما، جلّه ـ بل كلّه ـ لا يثمرُ فرقاً في المَقام بحيث تقوم عليه مدرسةٌ في إزاء أخرى[٤]، وانتهاءً بمن يقول: الحقّ إنّ النزاعَ بينَهُم لفظيٌّ[٥].

إلاّ أنّ الصّحيحَ هو وجودُ بعض المحاور التي تصلحُ أن تكونَ مَحلّ الخلاف بين الفريقَين، بحيث إمّا يَرجع غيرُها إليها، أو أنّها اختلافات

---

(١)يُنظَر: محمّد بن فرج، فاروق الحقّ، ج١، ص٨٣.

(٢)يُنظَر: الجناجيّ (كاشف الغطاء)، جعفر بن خضر، الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأَخباريّين، ج١، ص١٢٥.

(٣)يُنظَر: الخوانساري، محمّد باقر، روضاتُ الجنات في أحوال العُلماء والسادات، ج٤، ص٢٥٠، حيث نقل ذلك عَن المحدّث السماهيجيّ البحرانيّ.

(٤)يُنظَر: آل عصفور (البحراني)، يوسف، الحدائق الناضرة، ج١، ص١٦٧.

(٥)يُنظَر: الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، الفوائد الطوسيّة، ص٤٤٧.

جزئيّة لا صِلةَ لها بالمنهج، كجَواز تقليدِ الميّت وعدمِه[١]، أو أنّها قُصد بها توسعةُ رقعةِ الخلافِ بين المدرستين[٢].

وسنقتصر هنا على ذكر هذه المحاور، وما يعتقده الأخباريّون فيها، مع بعض ما أقاموه دليلا عليها، بمقدار ما يرتبط ببحثِنا في توجيه ما ذَكَرَه المصنّف في المقام، محيلينَ أمر تقييمِها ونقدِها إلى محلّها المناسب.

المحورُ الأوّل: الأَخباريّة والاجتهاد والتقليد

رفضت الحركةُ الأَخباريّةُ في مرحلتها القديمة الاجتهادَ وتقسيمَ الناس إلى مجتهد ومقلِّد رَفضاً باتّاً، يقول الأستراَباديُّ في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد، أي: اتّباع الظنّ في نفس الأحكام الإلهيّة:

«عندَ قُدماء أصحابنا الأَخباريّين قدّس الله أرواحَهم ـ كالشيخَين الأَعلَمين الصَّدوقين، والإمام، ثقةِ الإسلام، محمَّد بنِ يعقوب الكُلَينيّ، وكما نطقَ به بابُ التقليد وبابُ الرأي والمقاييس. . . فإنّها صريحةٌ في حرمة الاجتهاد والتقليد، وفي وجوب التمسّك بروايات العترةِ الطاهرةِ عليهم السلام المَسطورةِ في تلك الكتبِ المؤلَّفةِ بأمرِهم»[٣].

ويقولُ في موضع آخر: «لا مدركَ للأَحكام الشرعيّة النظريّة، فرعيّةً كانت أو أصليّةً، إلاّ أحاديثُ العترةِ الطاهرة عليهم السلام»[٤].

وقد ذكر الأستراَباديُّ جملةً من الأدلّة لإثبات موقف الحركة الأَخباريّة

---

(١)يُنظَر: السبحاني، جعفر، تأريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره، ص٣٨٦.

(٢)يُنظَر: الطباطبائي، السيّد علي، رياض المسائل (المقدّمة)، ج١، ص ١٠٦.

(٣)الإسترابادي، محمّد، الفوائد المدنيّة، ص٩١.

(٤)المصدر السابق، ص٩٢.

ذاك[١].

وقال في موضع آخر مؤرّخاً لبداية الافتراق: «واعْلَم أنَّ الطّريقة التي مهّدَها أصحابُ العصمةِ لعملِ الشّيعة بها، كانت سَهلةً سَمحةً بيّنةً واضحةً في زمن الأَخباريّين من علمائِنا، ثمّ لمّا لفَّقَ العلاّمةُ ومن وافقه بين طريقة العامَّة وطريقة أصحاب العصمة ﭺ، التبستْ طريقةُ الحَقِّ بالباطل، واشتبهت، واستصعَبت»[٢].

يقولُ بعض المحقّقين في هذا المقام: «فزَعَموا ـ الأخباريّون ـ أنّ مرجعَ العلماء ومرجعَ العوامّ واحد، فيجب على العوامّ الرجوع إلى الكتاب والسنّة، وأن يعملوا بالعِلْم دون الظنّ، ويكون الفقيه راوياً لهم»[٣].

---

(١)المصدر نفسه، ص٩٣ ـ ٩٧، ١٠٤ ـ ١٠٥، ٢٦١.

(٢)المصدر نفسه، ص٤٩٨.

(٣)الجناجي (كاشف الغطاء)، جعفر بن خضر، الحقُّ المبينُ في تصويب المجتهدين وتخطئة الأَخباريّين، ج١، ص١٢٥. أنظر أيضا: الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٨ يمين ويسار. ثم تجد الردَّ المفصّل عليهم في ص١٠ يسار ـ ١٢ يسار. وكذا ص١٨ يمين ـ ١٩ يمين.

المحور الثاني: الأَخباريّة وأحاديث الكُتب الحديثيّة الأربعة

ادّعى الأخباريّون «قطعيّة صدور كلّ ما ورد في الكتب الحديثية الأربعة من الروايات؛ لاهتمامِ أصحابِها بتدوينِ الرواياتِ الّتي يمكن العمل والاحتجاج بها، وعليه، فلا يحتاج الفقيهُ إلى البحث عَن أسناد الروايات الواردة في الكُتب الأربعة. . . أمّا الأصوليّون، فلهم رأيٌ آخر في ما ورد في الكتب الأربعة، ويقسّمون الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهورة: الصّحيح، والحَسن، والمُوثّق، والضّعيف، ويأخذون بالأوّلَين أو بالثلاثة الأوَل دونَ الأخير»[1].

وقد استدلّ زعيمُ الحَرَكة (الأسترآباديُّ) على مدّعاه، ومؤرِّخاً لتقسيم الحديث بأنّ «أوّلَ من قسّم أحاديثَ أُصول أصحابنا ـ التي كانت مرجعَهم في عقائدِهم وأعمالِهم في زمنِ الأئمّة ﷺ، وكانوا مُجمعين على صحّة نقلها كلِّها عنهم ﷺ ـ إلى الأقسامِ الأربعةِ المشهورةِ بين المتأخّرين، العلاّمةُ الحلّيُّ (ت٧٢٦هـ)، أو رَجلٌ آخرُ قريبٌ منه، ثمّ مَنْ جاء بعده وافقَه، كالشّهيد الأوّل، و. . . .

والسببُ في إحداث ذلك غفلةُ من أحدثَه عَن كلام قُدَمائِنا، والسببُ في غفلته أُلفَةُ ذهنه بما في كُتُب العامَّة»[2].

ونقلَ عَن العلاّمة الحلّيّ قولَه: «إنّه كان عند قدمائِنا (أصحابِ الأئمّة

(١)الطباطبائي، السيّد علي، رياض المسائل (المقدّمة)، ج١، ص١٠٦.

(٢)الإسترآبادي، محمّد، الفوائد المدنيّة: ص١٧٢ ـ ١٧٣، وأنظر أيضا لمعرفة المزيد عَن عقيدة الحركة الأَخباريّة هنا الكتب الرجالية المعروفة، ككتاب مُعجم رجال الحديث، ج١، ص١٩ ـ ٣٥.

عليهم السلام) كتبٌ وأصولٌ كانت مرجعَهم في عقائدِهم وأعمالهم، وإنّهم كانوا متمكِّنين من استعلام أَحوالِ أحاديثِ تلكَ الكُتبِ والأصول، ومن أخذَ الأحكامَ عنهم (عليهم السلام) بطريق القَطع واليَقين، ومنَ التمييز بين الصّحيح وغَير الصّحيح لو كان فيها غَير صحيح. ومن المعلوم أنَّ مثلَهم لايغفلُ عَن هذه الدقيقة، ولا يقصّر في رعايتها»[1].

وأمّا المحدّثُ البحرانيُّ ـ من المرحلة الثانية من مراحل الحركة الأَخباريّة كما تقدَّم ـ فقد ذكر إيرادَ الاختلافِ بين الأصوليّين والأَخباريّين في وصفِ مذهبه في المَقام بقوله: «والحقُّ الحقيقُ بالاتّباع: ما سلكَه طائفةٌ من متأخِّري المتأخِّرين، كالمجلسيِّ وطائفةٍ ممّن أخذَ عنه؛ فإنّهم سلكوا في طُرق الخلاف بين ذينكِ الفريقين طَريقاً وُسطى بين القولَين، ونَجْداً أوضحَ من ذَينكَ النجدَين (وخيرُ الأَمور أوسطها). . . من حيثُ ثبوت صحّةِ تلكَ الأخبارِ عندَنا، والوثوق بورودها عَن أصحاب العصمة صلواتُ الله عليهم»[2].

ثمّ تعرّض بعد ذلك إلى تعريفِ الحديثِ الصّحيحِ والضعيفِ، بما يظهرُ منه أنّه لا يؤمنُ بوجود أخبارِ آحادٍ غير مقترنَةٍ بما يُقطع معه بصُدورها عَن المعصوم، وعلى هديِهِ تتنوَّعُ الأخبارُ التي وصلت إلينا مدوّنة من المجاميع الحديثيّة ـ على رأيِ صاحبِ الحدائقِ ـ إلى ثلاثة

---

(١)الإستراَبادي، محمّد، الفوائد المدنيّة، ص١٧٥، ولمعرفة الأدلة التي أقامتها الحركة الأَخباريّة على مدّعاها في هذا المقام، أنظر: المصدر نفسه، ص٣٧١ وما بعدها.

(٢)آل عصفور (البحراني)، يوسف، الحدائق الناضرة، ج١، ص١٤ ـ ١٥.

أنماط، هي:

١ ـ الخبرُ المُتواتر

٢ ـ خبرُ الواحد المقترنِ بما يفيدُ القطعَ بصدوره عَن المعصوم

وما يفيدُ القطعَ أشارَ له الشيخُ الطوسيُّ في كتابه العُدّة، ومنه:

١ـ موافقةُ الخبر لمقتضى العَقل.

٢ـ موافقة الخبر لنصِّ القرآن الكريم (أي: لصريح القرآن الكريم).

٣ـ موافقة الخبر للسنّة المقطوع بها من جهة التواتر.

٤ـ موافقة الخبر لما أجمعَت الفرقةُ المحقَّة عليه.

وسيأتي مزيد كلام في هذا بعد قليل.[١]

٣ ـ الخبر الضعيف، وهو ما نصُّ الأصحابُ على ضعفه، وهو قليل[٢].

وكذا يظهر منه أنّ هناك بعضَ التطوُّر في المَوقف تجاه الأخبار وتقسيمها، بالنسبة إلى المرحلة المعتدلة من مرحلَتَي المدرسة الأَخباريّة.[٣]

---

(١)يُنظَر: الطوسي، محمّد بن الحسن، العدّة في الأصول، ج١، ص١٤٣ـ ١٤٤.

(٢)يُنظَر: الفضليَ، عبد الهادي، هكذا قرأتهم: ج٢، ص١٦٠ ـ ١٦١.

(٣)تجد بيان موقف الأَخباريّين من أخبار الكتب الأربعة وموقف المحقّق الجَزائريّ من ذلك في: مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص١٢ يسار ـ ١٧ يمين.

المحور الثالث: الأخباريّة وظواهر القُرآن الكريم

ذهبَ بعضُ الأَخباريّين إلى استثناء ظواهر الكتاب الكَريم من الحُجّية، وقالوا بأنّه لا يجوزُ العمل ـ في مَا يتعلَّقَ بالقرآن العزيز ـ إلاّ بما كان نصّاً في المعنى، أو مفسَّراً تفسيراً محدّداً من قِبَل النبيِّ ﷺ أو المعصومين من آلِه عليهم الصّلاة والسلام[1].

ولم ينكر الأخباريّون حجّيةَ الظهور من أصلها، فإنَّ «أصل حجّية الظهور في الجملة ممّا هو مسلّم بين الكلّ، وعليه يدور المدنيّة والالتيام بين الأنام، وإنّما وقع الإشكال في بعض جزئيّاته، فمنهم من استشكل في حجّية ظواهر الكتاب بخصوصِها»[2].

يقول الأسترآباديُّ مبيّناً عقيدتَه في المَقام، ومستدلّاً عليها: «الصوابُ عندي مذهبُ قدمائِنا الأَخباريّينَ وطريقُهم.

أمّا مذهبُهم، فهو إنّ كلّ ما تحتاجُ إليه الأمّةُ إلى يوم القيامةِ عليهِ دلالةٌ قَطعيّةٌ من قِبله تَعالى حتّى أرش الخدش، وإنّ كثيراً ممّا جاء به النبيُّ ﷺ من الأحكام، وممّا يتعلّق بكتاب الله وسنّة نبيِّه ﷺ، من نسخٍ، وتقييدٍ، وتخصيص، وتأويلٍ، مخزونٌ عند العترة الطاهرة ﵈، وإنّ القرآنَ في الأكثر وردَ على وجهِ التّعميَةِ بالنسبةِ إلى أذهانِ الرعيّة،

---

(١)يُنظَر: المظفَّر، محمّد رضا، أصول الفقه، ج٣ ـ ٤، ص١٦٢. الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٨ يسار.

(٢)الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات (تَقريراً لأَبحاث الميرزا النائينيّ الأصوليّة)، ج٣، ص١٥٦.

وكذلك كثيرٌ من السنّن النبويّةِ، وأنّه لا سبيلَ لنا في ما لا نعلمُه من الأحكام الشرعيّة النظريّة ـ أصليّة كانت أو فرعيّة ـ إلاّ السّماعُ من الصادقِين ، وأنّه لا يجوز استنباطُ الأحكام النظريّة من ظواهرِ كتاب الله، ولا من ظواهرِ السنّن النبويّة، ما لم يُعلَم أحوالُهما من جهة أهلِ الذكر ، بل يجبُ التوقّفُ والاحتياطُ فيهما. . . وإنّه لا يجوز القَضاءُ ولا الإفتاءُ إلاّ بقَطعٍ ويَقينٍ، ومع فقدِه، يجبُ التوقّف»[١].

وأمّا مدرسة الاعتدال في الحَرَكة الأَخباريّة، فيقول ممثّلُها الشيخُ البحرانيُّ في المقام: «وأمّا الأخباريّون، فالذي وقفنا عليه من كَلام متأخِّريهم ما بين إفراط وتفريط. . . والقولُ الفصلُ والمذهبُ الجزلُ في ذلك ما أفاده شيخُ الطائفة ـ رضوان الله عليه في كتاب (التبيان)، وتلقّاه بالقبول جُملةٌ من علمائنا الأعيان»[٢]، ومعنى هذا: أنّ المحدّثَ البحرانيَّ يأخذُ في هذه المسألة بالرأي الأصوليّ[٣][٤].

(١)الإستر آبادي، محمّد، الفوائد المدنيّة، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢)آل عصفور (البحراني)، يوسف، الحدائق الناضرة، ج١، ص٢٧ ـ ٣٢.

(٣)يُنظَر: الفضليّ، عبد الهادي، هكذا قرأتُهم: ج٢، ص ١٥٨.

(٤)وقد ردَّ المحقّقُ الجَزائريّ على هذا الموقف ردّا مفصلا. أنظر: الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٨ يمين ـ ١٠ يسار.

المحور الرابع: الأخباريّة والإجماع

نُسبَ إلى الأَخباريّة عدمُ القول بحجّية الإجماع محصّلاً ومنقولاً[١]، وقد مضى من كلماتِهم ما يشيرُ إلى هذا المطلب، وقد عقد الأسترآباديُّ لردّه وعدم حجّيته عنواناً خاصّاً في الفصل السّادس من كتابه الفوائد المدنيّة[٢]، حيث تعرّض لمعنى الإجماع المعتبر بزعمه عند العامّة، وهو: «اتّفاقُ مجتهدي عصرٍ على رأيٍ في مَسألة»[٣]، ولمعناه عند بعض الإماميّة، وهو: «اتّفاق اثنين فصاعداً على حكمٍ، بشرط أن يُعلم دخولُ المعصوم في جملتهم علماً إجماليّاً»[٤]، وذكرَ جملةً من الأدلّة على ذلك.

نعم، ذكر في آخر المطلب أنّ: «جمعاً من أصحابنا أطلقوا لفظَ الإجماع على معنيين آخرين:

الأوَّل: اتِّفاقُ جمعٍ من قدمائِنا الأَخباريّين على الإفتاء برواية، وترك الإفتاء بروايةٍ واردةٍ على خلافها.

والإجماعُ بهذا المعنى مُعتبرٌ عندي. . ..

الثاني: إفتاءُ جَمعٍ من الأَخباريّين ـ كالصّدوقَين ومحمَّد بن يعقوب

---

(١)يُنظَر: السبحاني، جعفر، تأريخ الفقه الإسلامي وأدواره، ص٣٨٥، الطباطبائي، السيّد علي، رياض المسائل (المقدّمة)، ج١، ص ١٠٦، الغرّاوي، محمّد عبد الحسن، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأَخباريّين، ص١٦١ ـ ١٦٦.

(٢)الاستر آبداي، محمّد، الفوائد المدنيّة، ص٢٦٥ـ ٢٦٧.

(٣)ا لمصدر السابق.

(٤)المصدر السابق، ص٢٦٧.

الكلينيِّ، بل الشيخ الطوسيّ أيضا؛ فإنّه منهم عند التحقيق وإن زَعم العلاّمةُ أنّه ليس منهم ـ بحكمٍ لم يظهر فيه نصٌّ عندنا ولا خلافٌ يعادله.

وهذا أيضا معتبرٌ عندي؛ لأنّ فيه دلالةً قطعيةً عاديةً على وصول نصٍّ إليهم، يَقطعُ بذلك اللبيبُ المطّلعُ على أَحوالِهم»[١].

وأمّا المحقّقُ البحرانيُّ، فيقولُ في المَقام: «ومُجملُ الكلام فيه: ما أفادَه المحقّقُ طاب ثراه في (المُعتبر)، واقتفاه فيه جمعٌ ممّن تأخّر، قال ﵀: وأمّا الإجماع، فهو عندنا حجّة بانضمام المَعصوم، فلو خَلا المائةُ من فقهائِنا عَن قوله، لما كان حُجّةً، ولو حصلَ في اثنينِ، لكانَ قولُهما حُجّة، لا باعتبار اتّفاقِهما، بل باعتبار قولِه ؈. . . انتهى، وحينئذ، فالحجّة هو قوله ؈ لا مجرّد الاتّفاق»[٢].

وذكرَ في معرضِ تعليقِه على هذا المطلب: «أنّ تحقّقَ الإجماعِ في زَمن الغَيبة مُتعذّر؛ لَتعذّر ظهوره ؈، وعُسرِ ضَبط العُلماء على وجهٍ يتحقّقُ دخولُ قَولِه في جُملةِ أقوالِهم»[٣].

وبالنظرِ لتعذّر الاجماعِ ـ ولا أقلَّ من تَعَسُّره ـ في زَمن الغَيبة، فإنّه

---

(١)المصدر السابق، ص ٢٦٨.

(٢)آل عصفور (البحراني)، يوسف، الحدائق الناضرة: ج١، ص٣٥. وانظر: الهذليّ (المحقّق الحلي)، جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر: ج١، ص٣١.

(٣)آل عصفور (البحراني)، يوسف، الحدائق الناضرة: ج١، ص٣٥.

يجوّزُ مخالفةُ الإجماعاتِ المذكورة في كُتب القوم؛ لعدم إحراز كشفها عَن رأي المعصوم[1].

والرأيُ الذي يتّخذُه زعيمُ المدرسة المعتدلة ـ البحرانيّ ـ يشبَهُ إلى حدٍّ كبير، بل يتطابق مع ما يراه مشهور أصوليّي الإماميّة[2].

---

(١)يُنظَر: الفضلي، عبد الهادي، هكذا قرأتهم: ج٢، ص١٧٩.

(٢)ينظر لذلك مبحث الإجماع في: كفاية الأصول: ص٢٨٨ وما بعدها، وأصول الفقه للمظفر: ج٣ ـ ٤، ص١٠٢ وما بعدها.

المحورُ الخامس: الأَخباريّة ودليل العَقل

وقد كان موقف الحركة الأَخباريّة من دليليَّة العقل واضحاً، بحيث عُدّ مَعلَماً من معالم هذه الحَركة، وصِفةً متميّزةً من صِفاتها، إذ «شَطَبَت على العُلوم العقليّة بقَلَم عريض، ولم ترَ للعقل أيَّ وزن واعتبار، لا في العلوم العقليّة، ولا في العلوم النقليّة»[١].

ولتوضيح محلّ النزاع وتفاصيل المسألة، راجع المفصَّلات. [٢]

المحور السادس: الأَخباريّة وأصالة الإحتياط والبراءة

وأهمّ ما اختلفت فيه المدرستان من مَسائل المنهَج على الإطلاق، هو الشبهاتُ الحُكميةُ التحريميّةُ؛ فقد تركَّز الخلاف فيها واستحكم، حتّى عُدَّت أهمَّ المسائل ـ أو المسألة الوحيدة ـ التي تمثّل قمَّة الخلاف بين المنهَجَين.

وتتمحوَر نقطةُ الخلاف في تحديد وتعيين الأصل العمليّ الذي يرجع

---

(١)السبحاني، جعفر، تأريخ الفقه الإسلامي وأدواره، ص٣٨٤.

(٢)يُنظَر: أصول الفقه للمظفّر: ج١ ـ ٢، ص٢٦٨ ـ ٢٧٠ بتصرّف، وانظر أيضا: الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة (غايةُ المرام في شَرح تَهذيب الأحكام)، نُسخة مكتبة مَجلس الشّورى في طهران، برقم (٢٣٠٩٣)، ص٨ يمين ويسار. الأصفهاني، محمّد حسين، الفصول الغرويّة ، ص٣٣٧، الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، ج١، ص٥١ وما بعدها، الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، ج٣، ص٦٧، الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المُقارن، ص٢٨٤، آل عصفور (البحراني)، يوسف، الحدائق الناضرة، ج١، ص١٣١. الفضلي، عبد الهادي، هكذا قرأتهم ، ج٢، ص١٨٠ ـ ١٨١.

إليه في الحالات التالية:

١ ـ فقدانُ النصّ الشرعيِّ الذي يمكن أن يُستفاد منه الحكمُ الشرعي.

٢ ـ إجمالُ النصّ الشرعيِّ إجمالاً تُسَدُّ معه جَميعُ أبوابِ التفصيل.

٣ ـ تعارضُ النصَّين الشرعيين تعارضاً مستحكَماً لا يستَطاع معه حَلّ مشكلة التعارض.

في مثل هذه الحالات، حيث الشبهاتُ الحُكميةُ التحريميّةُ، يعتبر الأصوليّون الشكَّ في هذه الشبهة شكاً في أصل التكليف، ويجرون هنا أصالةَ البراءة، بينما يذهب الأخباريّون إلى أنّ الشك هنا شكٌّ في المكلّف به، ومن هنا، يجرون أصالة الاحتياط، وفحواها: أن يأتي المكلّفُ من الفعل أو الترك ما يُحرزُ به فراغَ ذمَّته من التكليف.

وقد استدلّ الأخباريّون لما ذهبوا إليه بجملة من الأدلّة ذكروها في ما ألَّفوه من كتب، وذكرها الأصوليّون مع ردّ لها مفصَّلٍ في مباحث البراءة من علم الأصول. [١]

---

(١)يُنظَر: الفضلي، عبد الهادي، هكذا قرأتهم، ج٢، ص١٨١ ـ ١٨٢، وانظر أيضا: الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول ، ج٢، ص٢٠، الكاظمي، محمّد علي، فوائد الأصول ، ج٣، ص٣٧١، الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، ج٣، ص ٢٨٨ وما بعدها.



مصادر الكتاب

مصادر الكتاب

١.القرآن الكريم.
١.إبن أبي جمهور الأحسائي، محمَّد بن علي، كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، تحقيق: أحمد الكناني، مؤسّسَة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢.إبن إدريس الحلّي، محمَّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.
٣.إبن الأكفاني، محمَّد بن إبراهيم، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، تحقيق وتعليق: عبد المنعم محمَّد، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.
٤.إبن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، المحقق: محمَّد ومصطفى عبد القادر عطا، بدون تاريخ.
٥.إبن الساعاتي، محمَّد علي، نهاية الوصول إلى علم الأصول، طبع بمطابع جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨هـ.
٦.إبن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ومسائل إبن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: عبد المعطي أمين قلعه جي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
٧.إبن العربي، محمَّد بن عبد الله، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمَّد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلميَة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.
٨.إبن النجار الحنبلي، محمَّد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، المحقق: محمَّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
٩.ابن إمام الكاملية، محمَّد بن محمَّد، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر»، دراسة وتحقيق: عبد الفتاح أحمد، دار الفاروق

الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٠.إبن أمير حاج (إبن الموقت)، محمَّد بن محمَّد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلميَة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

١١.إبن بابويه القمي، علي بن بابويه، فقه الرضا عليه السلام، تحقيق: مؤسّسَة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران ، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٢.إبن بدران، عبد القادر بن أحمد، المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل، مؤسّسَة الرسالة، ١٤٠١هـ.

١٣.إبن جزي، محمَّد بن أحمد، تقريب الوصول إلي علم الأصول (مطبوع مع: الإشارة في أصول الفقه)، المحقق: محمَّد حسن محمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميَة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٤.ابن جماعة، محمّد بن إبراهيم، تذكرة السامع والمتكلّم في أدب العالم والمتعلّم، شركة دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢م.

١٥.إبن خلدون، عبد الرحمن بن محمَّد، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م.

١٦.إبن خلدون، عبد الرحمن بن محمَّد، تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

١٧.إبن دقيق العيد، محمَّد بن علي، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمَّد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

١٨.إبن سينا، أبو علي، عيون الحكمة، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

١٩.إبن عاشور، محمَّد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، المحقق: محمد

الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠٠٤ م.

٢٠.إبن فارِس، أحمد بن فارِس، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السَّلام محمَّد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م.

٢١.إبن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسّسَة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

٢٢.إبن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٩٧هـ.

٢.أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٢٣.أبو ريّة، محمود، أضواء على السنة المحمَّدية، الطبعة السادسة، دار المعارف، مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٤.أبو زهرة، محمَّد، علم أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٧ هـ.

٢٥.الآخوند الخراساني، محمَّد كاظم، كفاية الأصول، مؤسّسَة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٤هـ.

٢٦.الأرموي، محمَّد بن عبد الرحيم، الفائق في أصول الفقه، المحقق: محمود نصار، دار الكتب العلميَة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٧.الإسترابادي، محمَّد أمين، الفوائد المدنية، مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران ، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٢٨.الإسترابادي، محمَّد أمين، الفوائد المدنية، مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران ، ١٤٢٣هـ.

٢٩.الأسنوي الشافعي، عبد الرحيم بن حسن بن علي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.
٣٠.الأشقر، محمَّد سليمان، الفتيا ومناهج الإفتاء، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.
٣١.الأصفهاني النجفي، رسالة الاجتهاد والتقليد، موقع مكتبة مدرسة الفقاهة، بدون تاريخ.
٣٢.الأصفهاني، محمَّد حسين بن عبد الرحيم، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار إحياء العلوم الإسلاميّة، قم، ١٤٠٤هـ.
٣٣.أفندي، عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قم، إيران، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠١ هـ.
٣٤.آقا بزرك الطهراني، محمَّد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، لبنان، دار الأضواء، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
٣٥.آقا بزرك الطهراني، محمَّد محسن، طبقات أعلام الشيعة، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.
٣٦.آقا بزرك الطهراني، محمَّد محسن، مُصَفّى المَقال في مصنّفي علم الرجال، بيروت، لبنان، دار العلم، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
٣٧.آل عصفور (المحقّق البحراني)، يوسف بن أحمد، الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة، مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين في مدينة قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.
٣٨.آل عصفور (المحقّق البحراني)، يوسف بن أحمد، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم أهل الحديث، تحقيق: محمَّد صادق بحر العلوم، مؤسّسَة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، ، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

٣٩.آل عصفور (المحقّق البحراني)، يوسف بن أحمد، لؤلؤة البحرين، تحقيق: محمَّد صادق بحر العلوم، المنامة، البحرين، مكتبة فخراوي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٤٠.إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الدولة الحديثة، قطر، ١٣٩٩هـ.

٤١.الآمدي، علي بن علي، الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه وكتب حواشيه: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

٤٢.الآملي، الميرزا هاشم، الاجتهاد والتقليد، مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلميَّة بقم، إيران، ١٤٣٠هـ.

٤٣.الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، بيروت، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣م.

٤٤.الأنصاري (الشيخ الأعظم)، مرتضى بن محمَّد أمين، فرائد الأصول (الرسائل)، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة السابعة، ١٤٢٧هـ.

٤٥.الأنصاري (الشيخ الأعظم)، مرتضى، كتاب المكاسب، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ.

٤٦.الأنصاري(الشيخ الأعظم)، مرتضى، كتاب الطهارة، الطبعة الحجرية، مؤسّسَة آل البيت ﴿عليهم السلام﴾، قم، إيران، بدون تاريخ.

٤٧.أونجل، اركان، مفهوم البحث العلميَ ترجمة: محمَّد نجيب، مجلة الادارة العامة التي يصدرها معهد الادراة العامة بالمملكة العربية السعودية، العدد ٤٠، جانفي ١٩٨٤م.

٤٨.الإيرواني، محمَّد باقر، دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام، دار

الفقه، قم، ١٣٨٣ش.

٤٩.الباجي، سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م.

٥٠.الباحُسين، يعقوب بن عبد الوهاب، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية)، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٤هـ.

٥١.الباحُسين، يعقوب عبد الوهاب، طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٢هـ.

٥٢.البخاري الحنفي، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.

٥٣.البخاري، محمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، وزارة الأوقاف المصرية، بدون تاريخ.

٥٤.البَدَخْشى، محمَّد بن الحسن، شرح البدخشي، دار الأندلس الخضراء، بدون تاريخ.

٥٥.بدر، أحمد، أصول البحث العلميَ ومناهجه، وكالة المطبوعات ـ عبد الله حرمي، ١٩٨٢م.

٥٦.البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، حقّقه وخرج أحاديثه: محمَّد عبد الله النمر ـ عثمان جمعة ضميرية ـ سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧م.

٥٧.البهائي، محمَّد بن حسين، الحبل المتين، منشورات مكتبة بصيرتي، الطبعة الحجرية، بدون تاريخ.

٥٨.البهائي، محمَّد بن حسين، الكشكول، تحقيق: محمَّد المعلم، المكتبة

الحيدرية، قم، إيران ، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ .
٥٩.البهائي، محمَّد بن حسين، زبدة الأصول، المحقق: محمَّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميَة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٦٠.البياضي، علي بن يونس، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق: محمَّد الباقر البهبودي، إعداد: مركز الأبحاث العقائدية، قم، بدون تاريخ.
٦١.البيضاوي، عبد الله بن عمر، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسّسَة الرسالة ناشرون، بيروت، ٢٠٠٦م.
٦٢.التوحيدي، محمَّد علي، مصباح الفقاهة (تقريرا لأبحاث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي الفقهية)، منشورات داوري، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ش.
٦٣.الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق: السيد محمَّد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية (١١)، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ .
٦٤.الجَزائريّ، عبد الله بن نور الدين، الإجازة الكبرى، تحقيق: محمَّد الحائري، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ .
٦٥.الجَزائريّ، عبد الله، تذكره شوشتر، طهران، ١٣١٧ش.
٦٦.الجَزائريّ، محمَّد، نابغه فقه وحديث، اصفهان، ١٣٥٤ش.
٦٧.الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، قدم له وعلق عليه: محمَّد علي الطباطبائي، مؤسّسَة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
٦٨.الجَزائريّ، نعمة الله، النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، تعليق: علاء الدين الأعلمي، مؤسّسَة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢ م.
٦٩.الجَزائريّ، نعمة الله، غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، نسخة خطية محفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران، برقم ٧٧٠٣.

٧٠.الجَزائريّ، نعمة الله، كشف الأستار في شرح الاستبصار، تحقيق: طيّب الموسوي الجَزائريّ، مؤسّسَة دار الكتاب، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٧١.الجَزائريّ، نعمة الله، نور البراهين، تحقيق: مهدي الرجائي، قم، مؤسّسَة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٣٠ هـ.
٧٢.الجناجي (كاشف الغطاء)، جعفر بن خضر، الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريّين، منشورات: مؤسّسَة كاشف الغطاء العامة، النجف الأشرف، بدون رقم الطبعة، ١٤٢٠هـ.
٧٣.الجوادي الآملي، مراحل تطور الاجتهاد في الفقه الإمامي، مؤسّسَة الإسراء، قم، بدون تاريخ.
٧٤.الجوزي، يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الإصطلاح، تحقيق: محمود بن محمَّد السيد الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ١٩٩٥م.
٧٥.الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
٧٦.الحر العاملي، محمَّد بن الحسن، الفوائد الطوسية، تحقيق وتعليق: السيد مهدي اللاجَوَردي وآخران، المطبعة العلميَة، قم، ١٤٠٣هـ.
٧٧.الحر العاملي، محمَّد بن الحسن، أمل الآمل، تحقيق: أحمد الحسيني، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٦٢ ش.
٧٨.الحر العاملي، محمَّد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق: مؤسّسَة آل البيت، قم، ١٤١١هـ.
٧٩.الحرّاني، إبن شعبة، تحف العقول في ما ورد عن آل الرسول، مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.
٨٠.الحسني، عبد الرزاق، الصابئون في حاضرهم وماضيهم، الطبعة الثالثة،

مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٦٣م.
٨١.الحسيني التفرشي، مصطفى، نقد الرجال، تحقيق ونشر: مؤسّسَة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٨٢.الحكيم، محمَّد تقي بن سعيد، الأصول العامّة للفقه المقارن، تحقيق ونشر: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٨٣.الخامنائي، علي، البصيرة والاستقامة، دار المعارف الحكمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
٨٤.الخضري بك، محمَّد، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٩م.
٨٥.الخضري بك، محمَّد، تاريخ التشريع الاسلامي، دار الفكر، الطبعة الثامنة، ١٩٦٧م.
٣.الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحّان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ.
٨٦.الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقّه، مكتبة الرشد، ١٩٩٥م.
٨٧.خلّاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الناشر: مكتبة الدعوة ـ شباب الأزهر، عن الطبعة الثامنة لدار القلم، بدون تاريخ.
٨٨.خلّاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصٍّ فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.
٨٩.الخوانساري، محمَّد باقر، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، بيروت، الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٩٠.الخوئى، أبو القاسم بن علي أكبر، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، مؤسسة الخوئي الإسلامية، مركز التوزيع: النجف ـ سوق الحويش ـ مكتبة الإمام الخوئي، ١٤١٣هـ.

٩١.الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر، أجود التقريرات (تقريراً لأبحاث الميرزا محمَّد حسين الغروي النائيني)، تحقيق ونشر: مؤسّسَة صاحب الأمر (عج)، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٩٢.الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

٩٣.الديلمي، الحسن بن أبي الحسن، إرشاد القلوب، تحقيق: هاشم الميلاني، إعداد: مركز الأبحاث العقائدية، قم، بدون تاريخ.

٩٤.الذهبي، شمس الدين، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المحقق: علي محمَّد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميَة، ١٤١٦هـ.

٩٥.الذهبي، محمَّد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسّسَة الرسالة، الطبعة الحادية عشر، بدون تاريخ.

٩٦.الرازي، محمَّد بن عمر، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر العلواني، مؤسّسَة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٩٧.الربّاني، السيّد محمّد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد السيتانيّ دام ظلّه)، مكتبة الأبرار، النجف الأشرف، نسخة مصححة ومزيدة، ١٤٣٧هـ.

٩٨.الريشهري، محمَّد، ميزان الحكمة، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ش.

٩٩.الزركشي، محمَّد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٠٠.زغلول، محمَّد السعيد بن يسيوني، موسوعة أطراف الحديث، دار الكتب العلميَة، بيروت، بدون تاريخ.

١٠١.الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٣ هـ.

١٠٢.السالمي الإباضي، محمَّد عبد الله حميد، شرح طلعة الشمس في أصول الفقه، من موقع الحارة العمانية.

١٠٣.السايس، محمَّد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلميَة، بيروت، بدون تاريخ.

١٠٤.السبحاني، جعفر، تأريخ الفقه الاسلامي وأدواره، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٠٥.السبحاني، جعفر، كليّات في علم الرجال، مؤسّسَة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت ﷺ، قم، ١٤٠٨هـ.

١٠٦.السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، تصحيح وتحقيق: حسن آملي زاده، نشر ناب، طهران، ١٣٦٩ـ١٣٧٩ش.

١٠٧.السُّبْكي، عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميَة، بيروت، ١٤٢٤هـ.

١٠٨.السُّبكي، علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب، الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي، دار الكتب العلميَة، بيروت، ١٩٩٥م.

١٠٩.السخاوي، شمس الدين، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ التاريخ، مطبعة الترقّي، دمشق، ١٩٤٩م.

١١٠.السخاوي، محمّد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثيرٍ من الأحاديث المشتهرة على الألسِنة، تصحيح: عبد الله محمّد الصدّيق، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

١١١.سفر التكوين، موقع الأنبا تكلا هيمانوت، الكنيسة القبطية الأرثوذكسية،

مصر (org. Takla-St: //htt).
١١٢.السمعاني، منصور بن محمَّد، قواطع الأدلة في الأصول، المحقق: محمَّد حسن محمَّد حسن، دار الكتب العلميَة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
١١٣.السيستاني، السيد علي، منهاج الصالحين (فتاوى سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني دام ظله)، دار المؤرخ العربي، بيروت، طبعة مصححة ومنقحة، الطبعة التاسعة عشرة، ٢٠١٣م.
١١٤.السيوري، المقداد بن عبد الله، كنز العرفان في فقه القرآن، منشورات المكتبة المرتضويّة للإحياء الآثار الجعفريّة، ١٣٨٤ش.
١١٥.السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تقرير الإستناد في تفسير الاجتهاد، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠٣هـ.
١١٦.السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تيسير الاجتهاد، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، بدون تاريخ.
١١٧.الشاربي، السيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ١٤١٢هـ.
١١٨.الشاشي، أحمد، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
١١٩.الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، المحقق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفّان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٢٠.الشريف الجرجاني، علي بن محمَّد، التعريفات، دار الكتب العلميَة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
١٢١.الشريف الرضيّ، محمّد بن الحُسين، نهج البلاغة (المختار من كلام الإمام علي بن أبي طالب في الخطب والمواعظ والحِكَم وغيرها)، المحقّق:

الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب اللبنانيّ، بدون تاريخ.

١٢٢.شمس الدين الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، المحقق: محمَّد مظهر بقا، دار المدني، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

١٢٣.شمس الدين، محمَّد مهدي، الاجتهاد والتقليد، المؤسّسَة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٨م.

١٢٤.الشهرستاني، محمَّد بن عبد الكريم، الناشر: مؤسّسَة الحلبي وشركاه، ١٩٦٨م.

١٢٥.الشوشتري، مير عبد اللطيف خان، تحفة العالِم وذيلُ التحفة، مقدمة وتصحيح وتحشية: صمد موحّد، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٦٣ش.

١٢٦.الشوكاني، محمَّد بن علي، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحقّ من علم الأصول، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق ـ كفر بطنا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٢٧.صدر الدين المدني، علي بن أحمد، سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، تقديم: محمَّد أمين الخانجي، مكتبة الخانجي، مصر، تصوير: المكتبة المرتضوية بإيران، تاريخ الطبع: ١٩٠٦م، أعيد طبعه: بمطابع علي بن علي ـ قطر، ١٩٦٣م.

١٢٨.الصدر، حسن، تكملة أمل الآمل، تحقيق: حسين علي محفوظ، بيروت، دار المؤرخ العربي، بدون تاريخ.

١٢٩.الصدر، محمَّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، تحقيق وتعليق: السيد علي حسن مطر، مطبعة شريعت، قم، ٢٠٠١م.

١٣٠.الصدر، محمَّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، تحقيق

وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١٣١.الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه، الخصال، تحقيق ونشر: مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٣هـ.
١٣٢.الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ١٤١٠هـ.
١٣٣.الصدوق، محمَّد بن عليّ، عيون أخبار الرضا عليه السلام، صحّحه وقدم له وعلّق عليه: العلامة الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسّسَة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
١٣٤.الصنعاني، محمَّد بن إسماعيل، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٣٥.الطباطبائي، السيّد علي بن محمَّد علي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، تحقيق ونشر: مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
١٣٦.الطبرسى، على بن حسن بن فضل، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.
١٣٧.الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب، الإحتجاج، تقديم: محمَّد بحر العلوم، مؤسّسَة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ.
١٣٨.الطبري، محمَّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بدون تاريخ.
١٣٩.الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ هـ.
١٤٠.الطوسي، محمَّد بن الحسن، العُدّة في أصول الفقه، مطبعة ستاره، قم،

الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ .
١٤١.الطوسي، محمَّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب العلميَة، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ش.
١٤٢.الطوفي، سليمان بن عبد القوي، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، الناشر: دار البشائر الإسلامية، لبنان، ١٩٨٧م.
١٤٣.الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسّسَة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ .
١٤٤.العاملى (الشهيد الأوَّل)، محمَّد بن مكى، ذكرى الشّيعة في أحكام الشريعة، مؤسّسَة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ .
١٤٥.العاملى (الشهيد الأوَّل)، محمَّد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ .
١٤٦.العاملى (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي، تمهيد القواعد، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ .
١٤٧.العاملى (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مركز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٩ش.
١٤٨.العاملى (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي، منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، مكتب الإعلام الاسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ .
١٤٩.العاملي (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، انتشارات دفتر تبليغات إسلامى حوزه علميه قم، ١٤٢٠هـ .
١٥٠.العاملي، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، المحقق: منذر الحكيم، مؤسّسَة الفقه للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ .

١٥١.العاملي، حسين بن عبد الصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، المحقق: عبد اللطيف الكوهكمري، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٤٠١هـ.
١٥٢.عبد المقصود، محمَّد عبد المقصود، الكافي في علمَي العروض والقوافي: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٥٣.العزاوي، رحيم، مقدمة في منهج البحث العلميَ، دار دجلة للنشر، عمّان، ٢٠٠٨م.
١٥٤.العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية ـ الهند، مؤسّسَة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ.
١٥٥.العطار، حسن بن محمَّد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع، الناشر: دار الكتب العلميَة، بدون تاريخ.
١٥٦.العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسَة الإمام الصّادق عليه السلام، قم، ١٤٢٢هـ
١٥٧.العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٩هـ.
١٥٨.العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتحقيق وتعليق: عبد الحسين محمَّد علي البقال، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
١٥٩.العلاّمة الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسّسَة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ.
١٦٠.علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م.

١٦١.عمارة، محمَّد عمر، تاريخ الصابئة المندائيين، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٦٢.العمري، نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه، مؤسّسَة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م.

٤.العيداني، محمود، البرنامج التدريسيّ للحلقة الثانية، منشورات معالم الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٥.العيداني، محمود، الحلقة الثانية بأسلوبها التعليميّ (شرحٌ لكتاب دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) للسيد الشهيد الصدر ﷺ، معالم الفكر للطبع والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

١٦٣.العينى، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلميَة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٦٤.الغرّاوي، محمَّد، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأَخباريّين، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٦٥.غرايبه، فوزي وزملاؤه، أسايب البحث العلميَ، دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

١٦٦.الغروى، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ كتاب الطهارة (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، مؤسّسَة أنصاريان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.

١٦٧.الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ كتاب الصلاة (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، دار الهادى، قم، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

١٦٨.الغزالي، محمَّد بن محمَّد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميَة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٦٩.الغزالي، محمَّد بن محمَّد، معيار العلم في المنطق، شرحه: أحمد شمس

الدين، دار الكتب العلميَة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.
١٧٠.الغزالي، محمَّد بن محمَّد، مقاصد الفلاسفة، حقّقه وقدّم له: محمود بيجو، مطبعة الايضاح، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١٧١. الغفاري، علي أكبر، دراسات في علم الدراية (تلخيص مقباس الهداية)، جامعة الإمام الصادق ﷺ، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٦٩ ش.
١٧٢.الفاضل التوني، عبد الله بن محمَّد، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: محمَّد حسين الكشميري، مؤسّسَة مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٢هـ.
١٧٣.الفاضل الهندي، محمَّد بن الحسن، كشف اللثام، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.
١٧٤.فخر المحققين، محمَّد بن الحسن، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، تعليق: حسين الموسوي وآخران، مؤسّسَة إسماعيليان، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ.
١٧٥.الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث العلميَ، دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٩٩٠م.
١٧٦.الفضلي، عبد الهادي، أصول علم الرجال، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.
١٧٧.الفضلي، عبد الهادي، خلاصة المنطق، دار الفردوس، الطبعة الأولى، ١٤١٠م.
١٧٨.الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
١٧٩.الفضلي، عبد الهادي، هكذا قرأتهم، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٨٠.الفياض، إسحاق، النظرة الخاطفة في الاجتهاد، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٨٣م.
١٨١.الفيّاض، إسحاق، محاضرات في أصول الفقه (تقريرا لأبحاث المحقق الخوئي الأصولية)، مطبعة الصدر، ١٤١٠هـ.
١٨٢.الفيروز آبادي، محمَّد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثامنة، ٢٠٠٥م.
١٨٣.الفيض الكاشاني، محمَّد محسن بن مرتضى، الحقايق في محاسن الأخلاق، تحقيق: الحاج محسن عقيل، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
١٨٤.الفيّومي، أحمد بن محمَّد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلميَة، بيروت، بدون تاريخ.
١٨٥.القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
١٨٦.القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، المحقق: عادل أحمد ومحمَّد معوض، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٨٧.القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم، ١٩٩٦م.
١٨٨.القرضاوي، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة في مصر، ١٤٢١هـ.
١٨٩.القطان، منّاع، تاريخ التشريع الاسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.
١٩٠.القمي، أبو القاسم بن حسن، قوانين الأصول، الحجرية، بدون تاريخ.
١٩١.القمي، غلام رضا، القلائد على الفرائد، تصحيح وتعليق: محمَّد حسن الشاهرودي، مطبعة الطليعة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.

١٩٢.كاشف الغطاء، الشيخ علي، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ.
١٩٣.الكشميري، محمَّد علي بن محمَّد صادق، نجوم السماء في تراجم العلماء، طهران، ١٣٨٧ ش.
١٩٤.الكشّي، محمَّد بن عمر، رجال الكشّي، مؤسّسَة آل البيت عليهم السلام، قم، بدون تاريخ.
١٩٥.الكلانتري، أبو القاسم، مطارح الأنظار (تقريرا لأبحاث الشيخ الأنصاري الأصولية)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٩٦.الكليني، محمَّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، صححه وقابله وعلَّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ.
١٩٧.الكراجكى، محمَّد بن على بن عثمان، كنز الفوائد، مؤسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت عليهم السلام، إيران، بدون تاريخ.
١٩٨.لحمادي، فطّومة، السياق والنص: إستقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصّيّ، مجلّة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمَّد خيضر، الجزائر، العددان: الثاني والثالث، جوان ٢٠٠٣م.
١٩٩.الليدي دراوور، الصابئة المندائيّون، ترجمة: نعيم بدوي وغضبان الرومي، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
٢٠٠.المامقانى، عبد الله، تنقيح المقال في علم الرجال، مؤسّسَة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٠١.المجاهد، السيد محمَّد الطباطبائي، مفاتيح الأصول، مؤسّسَة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الحجرية.، بدون تاريخ.

٢٠٢.مجاهدي، صباح، المفاتيح المرزوقية لحلّ الأقفال واستخراج خبايا الخزرجيّة: تحقيق ودراسة، وزارة التعليم العالي والبحث العلميَ، جامعة وهران، كلية الاداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، الجزائر، ٢٠١٤م.

٢٠٣.المجلسي، محمَّد باقر، إجازات الحديث، تحقيق: أحمد الحسيني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠ هـ

٢٠٤.المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسّسَة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية المصححة، ١٤٠٣.

٢٠٥.المحقق الحلي، نجم الدين، جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسّسَة سيد الشهداء ﷷ، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ .

٢٠٦.المحلاوي، محمَّد عبد الرحمن عيد، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة ١٣٤١هـ .

٢٠٧.محمَّد إسماعيل، شعبان، أصول الفقه: تاريخه ورجاله، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٢٠٨.محمَّد، محمَّد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلميَ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٠٩. مخلوف، حسنين، فتاوى شرعية، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥١م.

٢١٠.مدكور، محمَّد سلام، الأمر في نصوص التشريع الإسلامي ودلالته على الأحكام، دار النهضة العربية، ١٩٦٧م.

٢١١.المرداوي، علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخران، الناشر: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م.

٢١٢.المرعشلي، يوسف، أصول كتابة البحث العلميَ وتحقيق المطبوعات،

دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٣م.
٢١٣.مركز التحقيقات والدراسات العلميَة في المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، موسوعة أصول الفقه المقارن، قم، ١٤٣٠هـ.
٢١٤.المطيري، عبد الرحمن، السياق القرآني وأثره في التفسير، دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة أم القرى في العربية السعودية، ٢٠٠٨م.
٢١٥.المظفر، محمَّد رضا، أصول الفقه، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزه علميه قم، الطبعة الرابعة، ١٣٧٠ش.
٢١٦.المظفر، محمَّد رضا، المنطق، مؤسّسَة النشر الإسلامي، تعليق: العلامة الفياضي، قم، بدون تاريخ.
٢١٧.المفيد، محمَّد بن محمَّد، رسالة في المهر، انتشارات كنگره جهانى شيخ مفيد، قم، بدون تاريخ.
٢١٨.مكّي العامليّ، محمّد، الإلهيّات على هدى الكتاب والسُّنة والعقل (تقريرا لأبحاث الشيخ جعفر السبحانيّ)، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، قم، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ.
٢١٩.ملحس، ثريا، منهج البحوث العلميَة للطلاب الجامعيين، الطبعة الرابعة، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٩م.
٢٢٠.المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، التوقيف على مهمّات التعاريف، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٢٢١.الموسوي الخوانساري، محمَّد باقر، روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، انتشارات إسماعيليان، قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ ش.
٢٢٢.الموسوي القزويني، السيد علي، تعليقة على معالم الأصول، مؤسّسَة

النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ .
٢٢٣.نجف، محمَّد أمين، علماء في رضوان الله، قم، إنتشارات الإمام الحسين ﷺ، ٢٠٠٩م.
٢٢٤.النراقي، أحمد بن محمَّد مهدي، الحاشية على الروضة البهيّة، مؤسّسَة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المشرَّفة، بدون تاريخ.
٢٢٥.النراقي، أحمد بن محمَّد مهدي، مناهج الأحكام والأصول، نسخة مخطوطة محفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران، برقم ٤٦٦٢.
٢٢٦.النراقي، مهدي بن أبي ذر، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، تحت إشراف: مهدي محقق، طهران، ١٣٦٥ش.
٢٢٧.النعماني، محمَّد بن إبراهيم، الغَيبة، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٧ش.
٢٢٨.النملة، عبد الكريم، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٢٢٩.النملة، عبد الكريم، المهذَّب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٢٣٠.النوري، حسين، مستدرك الوسائل، مؤسّسَة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم، بدون تاريخ.
٢٣١.النووي، محي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بدون تاريخ.
٢٣٢.الهادي، كرّو، أصول التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة، الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ.
٢٣٣.الهاشمي، هاشم، تعارض الأدلة واختلاف الحديث (تقريرا لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني الأصولية)، انتشارات

إسماعيليان، قم، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ.
٢٣٤.الوحيد البَهبَهانيّ، محمَّد باقر بن محمَّد أكمل، الرسائل الأصولية، تحقيق ونشر: مؤسّسَة العلامة المجدد الوحيد البَهبَهانيّ، قم، ١٤١٦هـ.
٢٣٥.الوحيد البَهبَهانيّ، محمَّد باقر بن محمَّد أكمل، الفوائد الحائرية، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٤هـ.
٢٣٦.ولفنسون، إسرائيل، تأريخ اللغات السامية، مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٢٩م.



فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات

البابُ الثاني

الاجتهادُ: الحقيقةُ والمُمارَسَة

البابُ الثالث

شروطُ الاجتهاد عند الفَريقَين

المُلحقات